DOCUMENTE SPIRITUALE

Sāṁkhya-kārikā

Sămkhya este, poate, cel mai original sistem de gîndire indian fară de care abordarea practică a tehnicilor Kundalinî-Yoga este un salt în abis.

Foto coperta:

Unul ca formă nemanifestată.

Reproducere după un manuscris indian din secolul XVII.

(4) 23 XII 1996

La mulți ani! → 1997!!
Un an nou plin de sănătate
și realizări spirituale.
-Crăciun fericit!

„Să-l cinstești pe părintele cum se cuvine,
Pe dușman pân' nu-l cunoști să nu-l urăști,
Și pân' nu știi, pe cel ajuns pân' la capăt,
Pe stăpân pân' la supunere,
Pe bătrân pân' la stimă,
Pe om mustru pân' la voință, (lucru)
Pe nud pân' la îngăduință,
Pe cel vădit pân' la laudă,
Pe învățător pân' la plecăciune,
Pe cel prost pân' la istorioare,
Pe cel distrat pân' la știință,
Pe cel pasionat de rele pân' nu-l
va pasionează,
Pe toată lumea până-n caracter
als.

Și →

Este adevărat că:

„Prietenii nu fac cunoscuți colegilor pe încă și mai mulți noua lor imagine.

Cu drag vă salută

Zoica și Gabriel.

SAMKHYA-KARIKA

Documente spirituale

SAMKHYA-KARIKA

Coordonator ediție: TITI TUDORANCEA

Editor: Societatea INFORMAȚIA
Departamentul Editură
Căsuța poştală 2-27, Bucureşti

© Copyright Dorina Al-George
© Copyright 1993. Toate drepturile pentru această ediție rezervate Societății INFORMAȚIA SRL

ISBN 973-95716-4—6

SAMKHYA-KARIKA

Traducere din limba sanskrită,
comentariu şi note explicative:

SERGIU AL-GEORGE

Cu o prezentare de

SURENDRANATH DASGUPTA

Documente spirituale

Societatea INFORMAȚIA

CUPRINS

Nota editorului	9
Sergiu Al-George: Comentariu	13
Surendranath Dasgupta: Sămkhya şi scrierile despre Yoga	35
Strofele Sămkhya	45
Notă asupra transliterării	106
Index	107
Catalog	113

NOTA EDITORULUI

Sărhkhya-kărikă nu este o carte pentru începători. Ea se adresează celor care şi-au însuşit elementele de bază ale gîndirii indiene şi au trecut în domeniul analizei subtile.

Este cazul practicanților yoga care au trecut dincolo de ceea ce se cheamă - în mod obişnuit *haṭha,* şi mai ales este cazul celor care abordînd elementele de *kundalinî yoga,* trebuie să înțeleagă partea teoretică a acestui sistem fără de care abordarea tehnicilor este un salt în abis.

Oricît ar părea de neobişnuit pentru cei care confundă yoga cu gimnastica (indiferent pentru care motiv ar fi practicată aceasta) şi oricît ar părea de aridă învățătura Sămkhya, mai ales la prima vedere, Cel-care-doreşte-să-înțeleagă analogia şi cosmogonia marelui univers, nu o poate face fără aceasta.

Relația dintre Spirit şi Natură şi desfăşurarea Principiilor care compun Lumea nu este nicăieri mai sistematizată, mai clar expusă ca în Sămkhya. Din această perspectivă, transformarea inițiatică a celui care îmbină Cunoaşterea Sămkhya cu Practica Yoga este uluitoare. Este poate şi motivul pentru care acest ansamblu a format un sistem de cunoaştere, aproape autonom, numit Săriikhya-Yoga.

Aşa cum este alcătuită, lucrarea de față cuprinde *Sămkhya-kărikă* - cel mai vechi text Sămkhya în traducerea marelui indianist român Sergiu Al-George, însoțit de comentariul şi notele traducătorului, precum şi o scurtă prezentare din punctul de vedere al situării istorice a sistemului Sămkhya, aparținînd filosofului Surendranath Dasgupta, a cărui personalitate, la noi în țară, a fost cunoscută mai ales prin faptul că a îndrumat studiile lui Mircea Eliade în perioada sa indiană.

Traducerea, comentariul şi notele au fost tipărite pentru prima oară la Editura Ştiințifică, în 1971, în volumul „Filosofia indiană în texte" prin

grija dlui Idei Segall căruia îi datorămaceastă muncă de pionierat.

Ediția de față, realizată cu sprijinul dnei Dorina Al-George, continuă seria „Documente spirituale" începută în 1992 în cadrul Societății Informația cu *Bhagavad-gltă*.

Apariția acestei serii a fost determinată de interesul crescînd al cititorului român pentru gîndirea indiană şi mai ales de încercările de pătrundere în adîncimea practicilor yoga. Iar această pătrundere nu poate avea loc fără o abordare atentă a sistemului Sămkhya.

Comentariu

Textul *Sărhkhya-kărikă,* alcătuit de Iâvarakrşna, îşi datorează faima sa nu numai faptului că este cel mai vechi text al şcolii Sămkhya, dar şi formei sale concise, elegante şi clare, care îl face să fie una dintre cele mai izbutite realizări ale genului - cel al poemelor filosofice.

Istoria textului nu permite fixarea vinei cronologii exacte; în orice caz, apare ca un fapt bine stabilit că *Sărhkhya-kărikă* exista în secolul al Vl-lea al erei noastre, deoarece făcea parte din grupul textelor pe care călugărul buddhist Paramărtha le-a luat cu sine la plecarea sa în China (în anul 546), unde ulterior 1-a şi tradus în chineză. Data redactării sale înainte de acest termen este controversată; supoziţiile pleacă de la informaţiile furnizate de tradiţia chineză; aceasta îl •ituează pe autorul textului (pe care ei îl numesc Vindhyavăsa) înaintea marelui filosof buddhist Vasubandhu, a cărui cronologie este şi ea plină de incertitudini (între secolele IV şi V).

în consecinţă, Iâvarakrşna poate să fi trăit la începutul secolului al V-lea, în perioada de înflorire a literaturii sanskrite din timpul diiiastiei Gupta[1], contemporan cu Kălidăsa. Alţi specialişti, cum ar fi S. K.

[1] A. B. KEITH, *The Sămkhya System,* **Association Press-Calcutta, Oxford University Press - London, 1924, p. 79.**

Belvalkar, refuzînd să indentifice pe îsvarakrşna cu Vindhyavăsa, cum s-a admis de către cei mai mulţi, îl consideră pe acesta din urmă ca un discipol al lui Vărşaganya, care la rîndul său a fost unul dintre discipolii lui lâvarakrşna[2]; în felul acesta, cronologia textului ar fi împinsă mai înapoi cu aproape două secole, situîndu-se în secolele I—II.

Nici conţinutul textului nu este în afară de anumite incertitudini: cele 72 de strofe figurează în totalitatea lor în traducerea chineză a lui Paramărtha, însă comentatorul indian Gaudapăda (secolul al VUI-lea) nu le comentează pe ultimele trei; din acest fapt s-a putut emite ipoteza că strofele 70-72 ar reprezenta o interpolare ulterioară. Strofele respective conţin date referitoare la istoria doctrinei Sămkhya, pe care Kapila ar fi împărtăşit-o lui Asuri, acesta lui Pancasikha, iar îsvarakrşna ar fi dat în textul său un rezumat al acestei învăţături. S-ar putea ca Gaudapăda să nu le fi inclus în comentariul său, deoarece relatările istorice pe care le conţin nu fac parte din doctrina propriu-zisă.

Indiferent de istoricitatea personajelor menţionate în ultimele strofe, care este foarte controversată[3], rezultă în mod neîndoielnic că textul lui îâvarakrşna presupune existenţa unor alte texte anterioare care s-au pierdut. Singurul dintre ele, *Şaşţitantra,* menţionat de lâvarakrşna, este atribuit de către tradiţia chineză lui Pancaâikha, însă s-ar putea tot atît de bine ca sub titlul

[2] *Măţharavrtti and the date of lâvarakrşna,* **Bhandarkar commemoration volume, 1917, p. 177.**

[3] **Asupra literaturii în această problemă, vezi** M. EUADE, *Yoga,* **p. 362.**

rospectiv să se ascundă o denumire a celor şaizeci de subiecte sau „învățături" de care se ocupă doctrina Sflmkhya. în rest nu s-a păstrat nici un nume al vreunui text Sămkhya.

Ulterior apar două comentarii importante la *Sărhkhya-kărikă: Gaudapădabhăşya,* „Comentariul lui Gauțiapăda", şi *Mățharavrtti;* cel de-al doilea nu s-a păstrat în forma lui originală, iar versiunile sale tardive prezintă numeroase asemănări cu comentariul tradus în chineză de Paramărtha. Relațiile dintre comentariul lui Paramărtha şi cele ale lui Gaudapăda şi Mățhara au fost foarte controversate în ce priveşte filiația dintre ele şi implicit cronologia lor. în cele din urmă s-a acceptat posteritatea lui Gaudapăda față de autorul comentariului tradus de Paramărtha şi posibilitatea ca analogiile dintre ele să se explice prin derivarea tuturor dintr-o •ursă comună.

Comentariul lui Văcaspati Miâra (secolul al IX-lea), *Sărhkhya-tattvakaumudi* („Clarul de lună al Principiilor Sfimkhya") reuşeşte să corespundă prin virtuțile sale titlului său, constituind o clară şi pătrunzătoare exegeză a textului lui Iâvarakrşna. *Jayamangală,* deşi se pare a fl anterior textului lui Văcaspati Miâra, este lipsit de Importanța acestuia.

Sărhkhya-pravaeana-sutra, pe care tradiția îl atribuie lui Kapila, legendarul autor al sistemului, datează de fapt din secolul al XlV-lea şi s-a bucurat de un mare renume, fiind obiectul unor multiple subcomentarii, dintre care cele mai numeroase sînt cele ale lui Aniruddha (secolul al XV-lea) şi Vijnăna Bhikşu

(secolul al XVI-lea). Acesta din urmă încearcă o reconciliere a dualismului Sămkhya cu monismul Vedănta. *Tattvasamăsa,* pe care Max Muller[4], considerîndu-1 cel mai vechi text, 1-a luat drept bază în expunerea sistemului, este un text tardiv, care nu-şi justifică prin cronologie prestigiul şi popularitatea pe care şi le-a dobîndit în lumea indiană[6].

Sărhkhya-kărikă consemnează filosofia Săriikhya într-o formă clasică, diferită de cea sub care se găseşte expusă anterior, incidental, în literatura *Upanişadelor* tardive, a textelor medicale, epice sau în textele Sămkhya tardive.

Comparat cu textele de bază ale celorlalte sisteme filosofice indiene, *Sărhkhya-kărikă* expune într-o formă mult mai clară punctele principale ale doctrinei sale; fiecare strofa este perfect inteligibilă şi relativ lipsită de ambiguitățile pe care le implică de obicei redactarea laconică a textelor de bază *(sutra)* într-o formă mnemotehnică, inerentă unei tradiții filosofice orale cum este cea indiană. Totuşi textul nu se poate dispensa de un comentariu pe care noi l-am inclus în notele care însoțesc fiecare strofa.

Sistemul Sămkhya, la fel cu Buddhismul şi cu Vedănta, urmăreşte eliberarea insului de suferința pe care o implică condiția umană. Mijlocul de eliberare este Cunoaşterea „Principiilor" ultime *(tattva)* şi a relațiilor care există între ele; întrucît eliberarea se obține exclu-

[4] *The six systems of Indian philosophy,* **Longmans, Green and Co., London, 1928, p. 275.**

[6] **KEITH**, *The Sămkhya System,* **p. 101.**

•**iv** prin Cunoaştere, fără a se recurge la ajutorul Vreunei intervenţii de ordin divin, Sămkhya, sub forma la clasică, apare ca un sistem raţionalist. Cunoaşterea „Principiilor" ultime şi a relaţiilor dintre ele constituie o diicri minare şi s-ar părea că însuşi numele sistemului tşi justifică etimologia prin tehnica sa discriminativă, deoarece *sămkhya* înseamnă „număr", „enumerare" şi „discriminare".

La originea lumii şi a suferinţei stau două mari realităţi eterne şi opuse: Spiritul *(puruşa)* şi Natura ***(prakfti),*** care deţin acelaşi rang ontologic; Spiritul, Principiul masculin, este multiplu, capabil de fiunoaştere şi inactiv, în timp ce Natura, Principiul fcminin, este unică, lipsită de cunoaştere, capabilă de manifestare prin transformarea ei. Cît timp Natura nu*şi dezvoltă potenţele sale şi rămîne nediferenţiată, tetr-un echilibru static, similar cu cel al Spiritului, dar Mparată de acesta, suferinţa nu este posibilă; drama şi luferinţa încep prin unirea Spiritului cu Natura, unire dâre generează lumea sensibilă şi fiinţele.

Prin unirea Spiritului cu Natura, aceasta din urmă încetează să mai fie statică: cele trei *guna,* „Tendinţe" *(lUttva, rajas* şi *tamas)* care o alcătuiesc ies din starea for de echilibru caracteristică Naturii nemanifestate *(dVyakta),* supranumită „Natură Primordială" *(Intllaprakrti)* sau Cel Prestabilit *(pradhăna).*

Manifestarea presupune intrarea în joc a virtuţilor pi care le deţine fiecare dintre cele trei „Tendinţe", virtuţi ce dau socoteală de aspectele calitative fundamentale atît ale fenomenelor fizice, cît şi psihice.

Sattva este „Tendința" aducătoare de lumină, limpezime, facilitare, inteligență, bunătate şi fericire, fiind cel mai fast element al triadei; de aceea ea va predomina în Principiul Intelectului *(buddhi, mahat)* şi tot, ea este cea care va precumpăni în alcătuirea lumii paradisiace. *Rajas* are drept virtute dinamismul fizic şi psihic, generînd contradicția şi suferința; este Tendința care stăpîneşte lumea umană. *Tamas* este obscuritate, inerție şi ignoranță, confuzie şi depresiune psihică; lumea infraumană este sub stăpînirea acesteia. Cît timp se echilibrează, în Natura nemanifestată, „Tendințele" constituie virtualitatea lumii; ruperea echilibrului dintre ele actualizează lumea, dînd naştere devenirii şi manifestării celorlalte „Principii" *(tattva).*

Primul care apare dintre „Principii" este cel al „Intelectului" *(buddhi),* supranumit şi „Cel Mare" *(mahat),* şi constituie cea mai înaltă ipostază a Naturii, în acesta precumpăneşte „Tendința" *sattva,* iar întîietatea care-i revine în cosmologia Sămkhya se justifică prin faptul că fiind cel mai apropiat, prin virtuțile sale, de Spiritul care este conştiința pură, el va putea mijloci relația dintre Spirit şi Natură, se va preta la falsa identificare, la participarea Spiritului la Natură, dar tot prin el se vor putea realiza discriminarea şi separarea lor în momentul eliberării Spiritului.

Din Intelect va lua naştere Principiul „individuației" sau „Eul" (*aharhkăra, litt.* „cel care face Eul"). Sub acțiunea celor trei Tendințe, procesul manifestării şi al diferențierii va continua plecîndu-se de la *aharhkăra* în trei serii distincte.

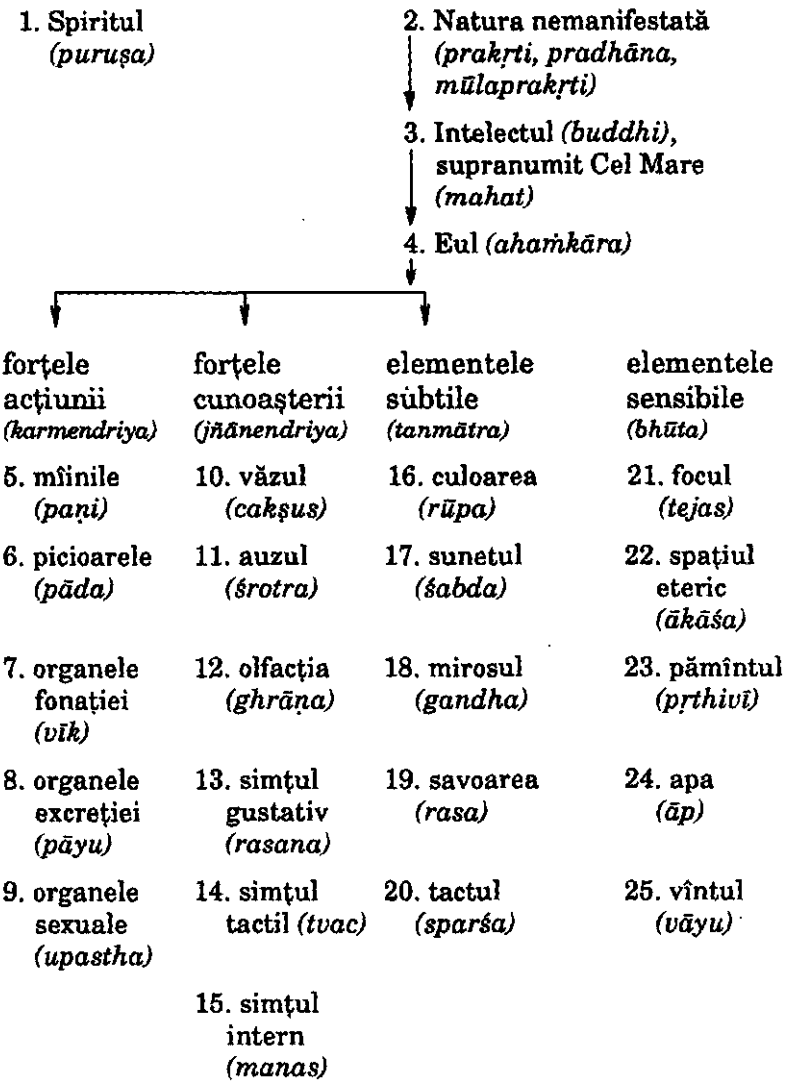
Prin precumpănirea Tendinței *sattva,* vor lua naştere cele cinci forțe ale cunoaşterii *(jnănendriya)* localizate în cele cinci organe de simț, precum şi „Simțul intern" *(manas).*

Prin precumpănirea Tendinței *rajas* se vor diferența cele cinci forțe ale acțiunii *(karmendriya)* localizate în mîini, picioare, în organele fonației, excreției, precum şi în organele sexuale.

în sfîrşit, prin precumpănirea Tendinței *tamas* se vor manifesta şi cele cinci *tanmătra,* „Elementele subtile", aspectul, ultrafenomenal al celor cinci „Elemente" sensibile; ele sînt clasificate după schema celor cinci simțuri.

Sunetul *(âabda),* tactul *(sparâa),* culoarea *(rupa),* savoarea *(rasa)* şi mirosul *(gandha)* vor genera, fiecare dintre ele, respectiv spațiul eteric *(ăkăsa),* vîntul *(văyu),* focul *(tejas),* apa *(ăp)* şi pămîntul *(prthivi),* care constituie cele cinci Elemente ale lumii sensibile.

întreaga ontologie Sămkhya se rezumă la cele douăzeci şi cinci de „Principii" *(tattva)* care se pot figura în schema următoare:


1. Spiritul (puruṣa)
2. Natura nemanifestată (prakṛti, pradhāna, mūlaprakṛti)
3. Intelectul (buddhi), supranumit Cel Mare (mahat)
4. Eul (ahaṁkāra)
forţele acţiunii (karmendriya)
forţele cunoaşterii (jñānendriya)
elementele subtile (tanmātra)
elementele sensibile (bhūta)
5. mîinile (paṇi)
10. văzul (cakṣus)
16. culoarea (rūpa)
21. focul (tejas)
6. picioarele (pāda)
11. auzul (śrotra)
17. sunetul (śabda)
22. spaţiul eteric (ākāśa)
7. organele fonaţiei (vīk)
12. olfacţia (ghrāṇa)
18. mirosul (gandha)
23. pămîntul (pṛthivī)
8. organele excreţiei (pāyu)
13. simţul gustativ (rasana)
19. savoarea (rasa)
24. apa (āp)
9. organele sexuale (upastha)
14. simţul tactil (tvac)
20. tactul (sparśa)
25. vîntul (vāyu)
15. simţul intern (manas)

Din examinarea schemei de mai sus decurge o primă constatare importantă pentru ontologia Sămkhya: „Principiile" 3-25, care fac parte din Natura manifestată *(vyakti),* nu sînt toate realități sensibile. Ontologia Sfimkhya dă o accepție proprie - mult lărgită - Conceptului de „manifestare": epitetul *vyakti,* „manifestat", „evident" este aplicat atît „Principiilor" **care** constituie obiectul experienței empirice - cum sînt Oale cinci Elemente sensibile 21-25 -, cât şi altor Prin**cipii** (3, 4, 16-20), care, neconstituind obiectul experien**ței** senzoriale, pot fi deduse numai din efectele lor. înțelesul cuvântului „manifestare" echivalează mai degrabă cu cel de „formă" concepută în sens larg, în care intră atît formele sensibile, cît şi cele ultrasensibile.

Natura Primordială şi nemanifestată apare astfel ca **matca** tuturor formelor; „manifestarea" este concepută ca **o** *transformare (vikăra),* ca o trecere spre noi modali**tăți** ontologice, iar conceptul de Natură se defineşte prin capacitatea de a produce transformări; de aceea, "Principiile" 3, 4, 16-20, deşi sînt „transformări", sînt considerate, totodată, ca „Natură", întrucît, la rîndul lor, generează a

In schimb, restul „Principiilor", printre care figureaza **cele** cinci Elem considerate ca Natură, ci numai transformări ale acesteia; **toate** exist nu **pot** fi considerate drept noi modalități ontologice, ci s**inple** configurații caleidoscopice.

Pentru a pătrunde în ontologia Sămkhya, fară ca sa-**i** falsificăm înțelegerea, trebuie să renunțăm în prealabil la categorii

acesteia rămîn nu numai inoperante aci, dar riscă să creeze grave confuzii.

Fără îndoială că sistemul Sămkhya poate fi considerat ca un sistem realist, însă realul este segmentat şi ierarhizat după criterii diferite de cele ale sistemelor europene. Cea mai semnificativă disjuncție este, fără îndoială, cea care separă Principiul conştiinței pure de cele trei Principii care alcătuiesc psihismul - „Intelectul" *(buddhi),* „Eul" *(aharhkăra)* şi „Simțul intern" *(manas);* de aceea este foarte greu să asimilăm realismul Sămkhya vreunui tip de sistem realist european.

în forma sa clasică, sistemul Sămkhya apare ca un net dualism; opoziția între Spirit şi Natură, absentă în textele preclasice ale filosofiei Sămkhya - unde, ca şi fii unele texte tardive era integrată printr-o soluție teistă-, este prezentată în *Sărhkhya-kărikă* într-un mod propriu, care diferă de restul filosofiei indiene, ostilă egalității între Spirit şi Natură.

Aici se încearcă o atenuare a antitezei Spirit-Natură printr-o dialectică proprie: Natura, deşi este egală în rang ontologic cu Spiritul şi opusă acestuia, totuşi existența ei se justifică pînă la urmă printr-o subordonare față de Spirit. Natura există pentru a contribui la libertatea Spiritului, ajutîndu-1 să ia cunoştință de propria-' esență. Spiritul nu se poate cunoaşte pe sine decît la capătul suferințelor pricinuite de participarea lui la drama N

Dualismul Spirit-Natură nu este conceput ca o contradicție ireductibilă, un conflict între bine şi rău de

tip manihean; Natura este mai degrabă un termen complementar Spiritului, iar finalitatea ei nu se opune acestuia. Dinamica Naturii se desfăşoară în mod teleologic, scopul ei fiind să contribuie la autonomia Spiritului.

Pentru a dezvălui esența dialecticii Spirit-Natură, *Sărhkhya-kărikă* recurge la procedeul fenomenologic al •uccesiunii metaforelor, procedeu constant întîlnit în textele filosofice şi religioase ale Indiei: esența unirii Celor două Principii ontologice supreme este sugerată luccesiv prin relația între un orb şi un şchiop care se Unesc pentru a putea merge, funcția teleologică a Naturii este sugerată prin mecanismul orb al producerii laptelui pentru hrănirea vițelului, desfăşurarea dramei Naturii în fața conştiinței Spiritului - prin spectacolul Unei dansatoare care trebuie să ia sfîrşit şi, în final, încetarea unirii celor două Principii este redată prin inalogia unei femei sfioase care hotărăşte să nu se mai irate unui bărbat sau prin indiferența care se instalea-li între spectator şi actor după terminarea spectacolului.

Ceea ce desparte filosofia Sămkhya de restul speculației filosofice ind deşi susține, la unison cu întreaga filosofie indiană, că suferința nu face parte din conştiința absolută şi că aceasta şi-o asumă prin ignoranță şi confuzie, totuşi sistemul Sămkhya nu o consideră ca pe ceva cu totul negativ.

Suferința ia parte la alcătuirea Naturii, fiind implicată prin „Tendința" *rajas* în toate manifestările

acesteia, şi suferinţei îi revine rolul major în structurarea experienţei care va determina, în final, autonomia Spiritului.

Teleologia Naturii echivalează de fapt cu funcţia soteriologică a suferinţei, autonomia spirituală în Sămkhya fiind o înseninare dobîndită prin lacrimi şi suferinţe, şi nu o simplă ataraxie. De aceea socotim că tonurile tandre şi melancolice ale strofelor 60-61, în care se recunoaşte sfioşenia şi generozitatea Naturii feminine faţă de Spiritul masculin, de la care nu primeşte nimic în schimb, reprezintă mai mult decît o acceptare a Naturii şi implicit a suferinţei, răsfrîngînd totodată un anumit patos al suferinţei, o simpatie pentru condiţia carnală a Spiritului.

Sărhkhya-kărikă deschide astfel o perspectivă soteriologică mai complexă şi mai rafinată chiar decît cea din *Bhagavad-gită,* unde Natura şi istoria erau doar acceptate ca o realitate necesară, ce nu putea fi suprimată.

Eliberarea în care Spiritul se înstrăinează de toată drama Naturii - cu ajutorul aceloraşi formule de alienare a conştiinţei la care a recurs întreaga spiritualitate indiană - este în cazul de faţă separarea dintre două Principii complementare: cel masculin şi cel feminin.

Separarea Spiritului masculin de Natura feminină care l-a ajutat să-şi împlinească autonomia, cu generozitatea şi abnegaţia unei femei iubite sau supuse, explică de ce eliberarea conştiinţei de durere nu este descrisă în termeni la fel de exultanţi ca în cele mai multe dintre textele filosofice indiene. Momentul eliberării rămîne

suspendat într-o oarecare ambiguitate, ca o seninătate care nu se poate sustrage unor discrete melancolii.

Poziția dualistă a sistemului Sămkhya n conferă acestuia marele avantaj de a evita aporia pe care o implică tezele monismului vedăntin. Acesta, opunînd, ca și Sămkhya, realității fenomenale Principiul absolut al conştiinței pure *(brahman),* nu putea explica existența celei dintîi. Maeştrii şcolii Vedănta au avut de ales între două soluții: fie să considere că „lumea este o iluzie" *(măyă),* fie că este rezultatul „ignoranței" *(avidyă);* conliderate îndeaproape, acestea sînt doar pseudosoluții Care nu fac decît să îndepărteze rezolvarea problemei, deoarece iluzia şi ignoranța, facînd ele însele parte din fealitatea fenomenală, nu pot să justifice existența icesteia în raport cu cea absolută. Emanația relativului din absolut apare în sine ca o contradicție[6].

Ceea ce conferă dualismului Sămkhya încă o notă de originalitate şi-l situează totodată la antipodul conceptei panteiste care absolutul nu este conceput ca o realitate unică, ci ca o pluralitate de monade dispersate în toate ființele universului. Absolutu de o contraparte obiectivă, cum era *brahman* față de Sinele absolut, *ătman,* în *Upanişade* şi restul filosofiilor ortodoxe.

* *Vezi* **G. DANDOY,** *L'ontologie du Vedănta,* **Desclâe de Brouwer & O"[1], Puri», 1932, dedicată în întregime acestui subiect, precum şi O. ttAfdMliK,** *L'Absolu selon le Vedănta,* **p. 65.**

Originea sistemului Sămkhya şi relaţiile sale cu celelalte curente indiene au suscitat vii controverse; o teză care şi-a găsit susţinători printre cele mai reprezentative figuri ale indianisticii susţine că Sămkhya ar aparţine unei tradiţii heterodoxe, distincte de cea upanişadică, fiind înrudită numai cu Buddhismul pe care l-ar fi precedat şi influenţat.

Menţinîndu-ne la evidenţa textelor, trebuie să luăm act de faptul că deşi dualismul nu face parte din atmosfera ideilor upanişadice, totuşi, terminologia şi concepţiile de ansamblu din Sămkhya descind în aceeaşi măsură din aceste texte ortodoxe, ca şi Vedănta.

De altfel, opoziţia dintre Spirit şi Natură nu apare netă decît în forma clasică a sistemului; texte care precedă în mod cert pe cel al lui lâvarakrşna, cum sînt anumite *Upanişade* tardive, texte epice şi cel medical al lui Caraka, conţin o expunere fragmentară a doctrinei Sămkhya („Sămkhya preclasică"), în care dualismul Spirit-Natură este absent.

Astfel *âvetăsvatara-Upanişad,* care conţine foarte multe noţiuni Sămkhya (printre care chiar menţionarea nominală a lui Kapila), îmbină Sămkhya cu Vedănta în! cadrul unei expuneri teiste, în care Natura *(prakrti)* cui cele trei „Tendinţe" ale sale este creată, la fel ca şi Spiri-j tele, de către Brahman.

Aceeaşi rezolvare teistă a dualismului Spirit-Natură o întîlnim şi în *Bhagavad-gîtă,* unde Bhagavat, Stăpînul Divin, Principiul spiritual inactiv şi contemplativ, este substratul lumii fenomenale. Cel mai vechi text medicali indian, *Caraka-Sarhhită* (cca secolul I e.n.), în care se] găseşte cea mai elaborată expunere a doctrinei]

Sămkhya preclasică, identifică Spiritul cu Natura nemanifestată *(avyakta).*

Modul în care este concepută în ontologia Sămkhya dinamica „Principiilor" *(tattva)* rămîne strict tributar concepțiilor psiho-cosmologice din *Upanişade.* în ontologia Săriikhya aspectul cosmologic este nedisociat de cel psihologic: în manifestarea lumii, prima etapă este apariția „Intelectului" *(buddhi)* şi din acesta derivă ulterior „Principiile" de acțiune şi cunoaştere, cu registrele lor corespunzătoare în lumea fenomenală. Aceasta reaminteşte întru totul dinamica şi cosmo-psihologia „suflurilor" *(prăna)* din literatura ritualistă şi mai ales cea a *Upanişadelor.* Ca şi Sămkhya, manifestarea lumii fenomenale coincide în *Upanişade* cu trecerea de la Conştiința pură din starea de somn profund *(suşupti)* la Conştiința diferențiată prin fenomenalitate - cosmogonia fiind asimilată actului trezirii din somnul adînc.

în vechile *Upanişade,* centrul ontologic al ființei era reprezentat de către suflul central *(mukhyaprăna),* lupranumit şi *ătman,* „Şinele (absolut)", consubstanțial OU *Brahman,* „conştiința absolută a lumii". Acest „suflu tentral" era localizat în spațiul intracardiac, replica iubiectivă a spațiului cosmic. în timpul somnului, toate llmțurile, a căror activitate era făcută posibilă de către giuflul central", reintrau în acesta şi o dată cu ele şi fefistrele cosmice corespunzătoare, pentru a ieşi din AOU în momentul trezirii: „cînd omul doarme, cuvîntul **Intră** în suflul central, în suflul central intră văzul, în luflul central intră auzul, în suflul central intră mintea" *(Chăndogya-Upanişad,* IV 3, 3)[7].

' <!f. *Satapatha-brăhmana,* **X, 3, 3, 6: „cînd un om doarme, în •Unul contrai intră văzul, în suflul central intră mintea** *(manas),* **în**

Implicațiile pe plan cosmic ale trecerii de la veghe la somn - şi invers - sînt justificate în vechile *Upanişade* printr-o concepție radiară a lumii, al cărei centru este ocupat de „suflul central": „aşa precum toate spițele roții sînt îmbucate atît în butuc, cât şi în obadă, la fel sînt îmbucate în *ătman* toate ființele, toți zeii, toate lumile, toate suflurile, toate trupurile"[8]. Toate suflurile, simțurile, precum şi Elementele cosmice corespunzătoare care fuseseră telescopate în suflul central *(ătman)* în timpul somnului, sînt proiectate în afară în momentul trezirii şi astfel se reface şi cosmosul: „precum din *foc* țîşnesc toate scînteile, la fel din *ătman* ies toate suflurile, toate lumile, toți zeii, toate ființele"[9].

Similitudinile între viziunea cosmo-psihologică a sistemului Sămkhya şi cea a *Upanişadelor* se continuă şi în interpretarea spirituală a respectivelor cosmo-psihologii: după cum în Sămkhya desăvîrşirea spirituală implică o anulare a fenomenalității printr-o regresie în care „Principiile" reintră unul în celălalt într-o ordine inversă celei care a dus la manifestarea lumii fenomenale, tot aşa şi în vechile *Upanişade* se vorbeşte de un sacrificiu interior *(antaram agnihotra, prănăgnihotra),* în care se poate descifra o reîntoarcere la principiul primordial printr-o succesivă sacrificare a lumii obiective în simțuri sau sufluri şi, ulterior, a acestora în suflul central care este Şinele absolut[10].

suflul central intră auzul, iar cînd omul se trezeşte, din suflul central renasc toate".

[8] *Brhad-ăranyaka-Upanişad, II, 5,* **15.**

[9] *Brhad-ăranyaka-Upanişad,* **II, 1, 20.**

[10] **Cf. S. AL-GEORGE şi A. Roşu,** *Indriya et le sacrifice des prăna, contribution ă la prehistoire d'un terme philosophique indien,*

Afinitățile dintre respectivele concepții upanişadice şi Sămkhya îşi găsesc o confirmare ulterioară în faptul că în yoga tardivă de tip tantric vor fi preluate atît cosmo-fiziologia, Sămkhya cît şi sacrificiul interior care va fi mult mai dezvoltat şi sistematizat.

Cu toată originalitatea soluțiilor sale, Sămkhya rămîne solidară prin trăsăturile sale esențiale cu restul doctrinelor soteriologice indiene, atît ortodoxe, cît şi heterodoxe, în ciuda polemicilor care au avut loc în decursul secolelor. Ca şi în Vedănta - doctrina ortodoxă în care problema soteriologică ocupă un loc mai important decît în oricare alta în Sămkhya suferința este rezultată dintr-o iluzie care atribuie în mod nejustificat conştiinței absolute valori şi experiențe străine de esența spirituală a acesteia, iar eliberarea constă, la fel, într-o golire a conştiinței de datele psihomentale. în ambele cazuri, eliberarea spirituală este considerată o •eparare a numenalității conştiinței de fenomenalitatea la. De altfel, Sămkhya a furnizat doctrinei Vedănta întreaga sa teorie psihologică. Pe planul concepțiilor Ontologice, Săihkhya se apropie şi de celelalte două *darfona* ortodoxe, Nyăya şi Vaiâeşika, prin faptul că idmite o substanță eternă cu calități schimbătoare.

Dintre toate şcolile filosofice ortodoxe, sistemul Sflrhkhya are cele mai strînse relații cu Yoga. Aceasta din urmă nu a putut căpăta rangul de *darsana* decît conferind exercițiilor sale psihosomatice un suport teoretic preluat în întregime din Sămkhya; de aceea cele

Mlttnilungen des Instituts fur Orientforschung, 1957, t. V, 3, pp. «44CI- 397.

două sisteme constituie în general obiectul unei referințe comune sub numele Sămkhya-Yoga încă din perioada Upanişadelor tardive *(âvetăsvatara-Upanişad,* VI, 13), deşi, cum remarca S. Dasgupta, între ele există diferențe în ce priveşte filosofia etică şi practică[11].

Tot *în* contextul ortodoxiei brahmanice, însă în afara curentelor filosofice propriu-zise, Săihkhyâ a oferit rudimente filosofice sectelor religioase devoționale, atît âivaite, cît şi vişnuite[12].

Cît despre asemănările doctrinei Sămkhya cu cele două curente heterodoxe - Buddhismul şi Jainismul -, ele sînt atît de marcate, mai ales în cazul celui dintîi, încît au determinat pe cei mai mulți istorici ai filosofiei indiene, în frunte cu R. Garbe şi H. Jacobi, să creadă că schemele filosofice ale Buddhismului primitiv s-au dezvoltat din cele ale doctrinei Sămkhya. De străvechile teorii jainiste, Sămkhya se apropie atît prin dualismul dintre spirit şi fenomenalitate, cît şi prin realismul său.

Aceste multiple coincidențe şi interferențe ale gîndirii Sămkhya cu ansamblul curentelor filosofice şi religioase indiene îi conferă o poziție unică ce nu poate fi explicată altfel decît prin faptul că ea reprezintă una dintre încrengăturile primare în evoluția gîndirii indiene. Prin aceeaşi rațiune se explică de ce în India de azi

[11] *Yoga philosophy, in relation to other systems of indian thought,* **Calcutta, 1930, p. 2.**

[12] **A. M. ESNOUL, după ce constată că** *prakrti* **îşi găseşte un echivalent în** *âakti* **(aspectul energetic feminin şi creator al lui âiva), emite părerea că Sămkhya a fost elaborată într-un mediu** *âivait (Sărhkhya-kărikă, Les strophes Sămkhya,* **Paris, 1964, pp. XXVII-XXXIX).**

Sămkhya este singura dintre cele şase *dariana* ce nu mai are reprezentanți care să-i perpetueze viziunea ei metafizică; elementele majore care o alcătuiau pot fi regăsite dispersate pe întreaga hartă spirituală a subcontinentului.

Ecoul pe care 1-a cunoscut Sămkhya în conştiința culturală şi filosofică occidentală nu poate fi comparat cu cel pe care l-au cunoscut Vedănta sau Buddhismul, deşi Hegel, plecînd de la traducerile lui H. Th. Colebrooke, i-a consacrat cel mai mare spațiu în lecțiile sale asupra istoriei filosofiei, ținute la Berlin între 1823 şi 1828. Sămkhya rămîne, totuşi, nu numai cel mai vechi listem filosofic indian, dar poate şi cel mai original dintre ele.

SAMKHYA
și
SCRIERILE DESPRE YOGA

după
„O istorie a filozofiei indiene"
de
SURENDRANATH DASGUPTA

Expunerea sistemului Sămkhya se bazează în general[1] pe *Sărhkhya-kărikă, Sămkhya-sutra* şi pe *Yoga-sutra* a lui Patanjali, împreună cu comentariile şi subcomentariile lor.

Sărhkhya-kărikă (cca. 200 e.n.) a fost scrisă de Iâvarakrşna. Referirea la Sămkhya, făcută de Caraka (78 e.n.) reprezintă probabil o şcoală mai timpurie şi a fost tratată separat.

Văcaspati Misra (sec al IX-lea e.n.) a scris un comentariu despre ea cunoscut sub numele de *Tattvakaumudi.* Dar înainte de el, Gaudapăda şi Răjă au scris şi ei comentarii la *Sărhkhya-kărikă*[2], iar N'arăjantîrtha a scris *Candrikă* pe lîngă acest comentariu al lui Gaudapăda.

Sărhkhya-sutra, care a fost comentată de Vijnăna Bhikşu (în *Pravacanabhăsya)* în sec. al XVI-lea, pare să (ie lucrarea unui autor necunoscut din sec. al IX-lea.

[1] „A History of Indian Philosophy", voi. I, Cambrige, University Press, 1922.

[2] Presupun că acel comentariu al lui Răjă despre Kărikă era acelaşi cu Răjavărttika citat de Văcaspati. Şi Jayanta, în Nyâyamanjari face o referință la comentariul lui Răjă. Dar această rnrte probabil că este definitiv pierdută.

Aniruddha (a doua jumătate a sec. al XV-lea) este primul care a scris un comentariu asupra acestei opere. Vijfiăna Bhikşu a mai scris şi o altă lucrare elementară despre Sămkhya, cunoscută sub denumirea de *Sămkhyasăra.*

O carte scurtă, dintr-o epocă tîrzie, este *Tattvasamăsa* (probabil sec. al XIV-lea). Alte două, referitoare la Sămkhya, respectiv *Sărhkhyatattva-vivecana* a lui Sîmănanda, şi *Sărhkhyatattva-yăthărthadlpana* a lui Bhăvăganeâa (ambele posterioare lui Vijnăna Bhikşu) sînt lucrări de o reală valoare filozofică.

Yoga-sutra a lui Patanjali (care nu este anterioară anului 147 î.e.n.) a fost comentată de Vyăsa (400 e.n.), iar bhăşya lui Vyăsa comentată de Văcaspati Misra poartă denumirea de *Tattvavaisaradî.*

Alte comentarii pentru *Yoga-sutra* sînt: *Yogavărttika* de Vijnăna Bhikşu, *Bhojavrtti* de Bhoja (sec. al X-lea) şi *Chăyăvyăkhyă* de Năgeâa (sec. al VH-lea).

Gunaratna menţionează alte două lucrări Sămkhya de notorietate: *Măţharabhăşya* şi *Ătreyatantra.* Ultima este probabil tratatul despre Sămkhya scris de Caraka. Nu se cunoaşte însă nimic despre *Măţhrabhăşya.*

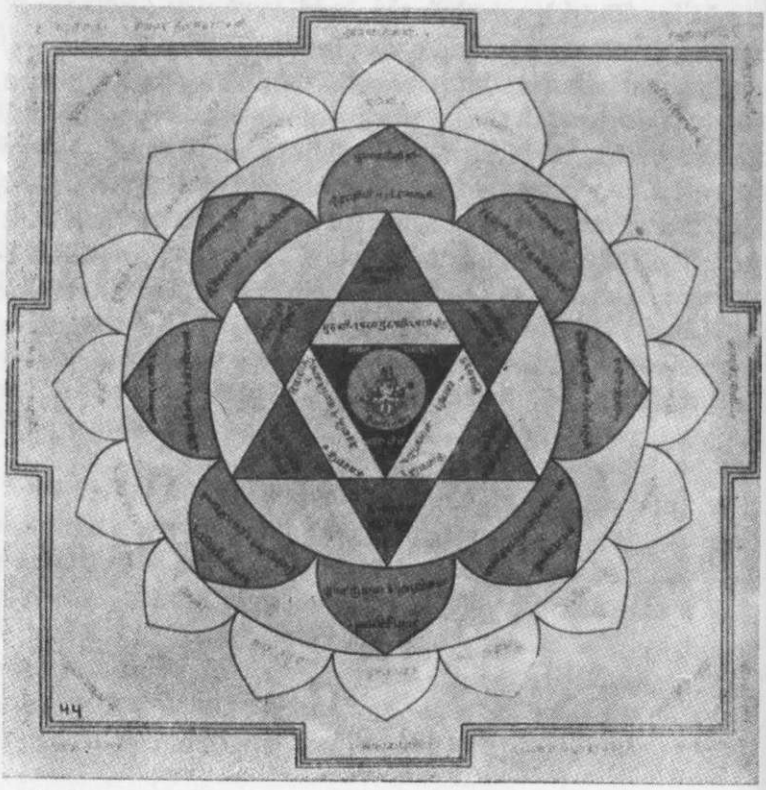
Sămkhya-kărikă este cel mai vechi text Sămkhya supra căruia avem şi comentarii din partea unor autori de mai tîrziu. *Sămkhya-sutra* nu este o lucrare amintită de vreun scriitor pînă la studiul lui Aniruddha (sec. al XV-lea e.n.). Chiar şi Gunaratna (sec. al XV-lea e.n.) care aminteşte un număr mare de cărţi Sămkhya, nu spune nimic despre *Sămkhya-sutra* şi se pare că nici

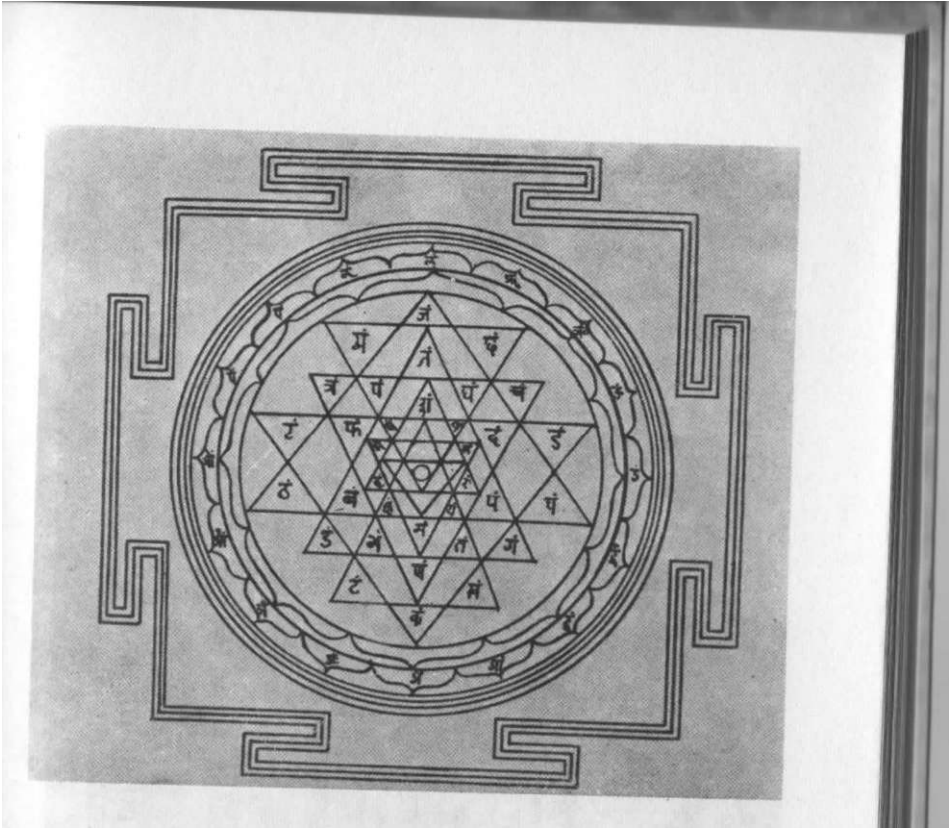
unul dintre înaintaşii săi nu ar fi făcut vreo referire la ea.

Concluzia firească este că acele sutre trebuie să fi fost scrise cîndva, după sfîrşitul sec. al XIV-lea. Dar nu avem nici o dovadă concretă pentru a susține datarea ei atît de tîrzie, corespunzătoare sec. al XV-lea.

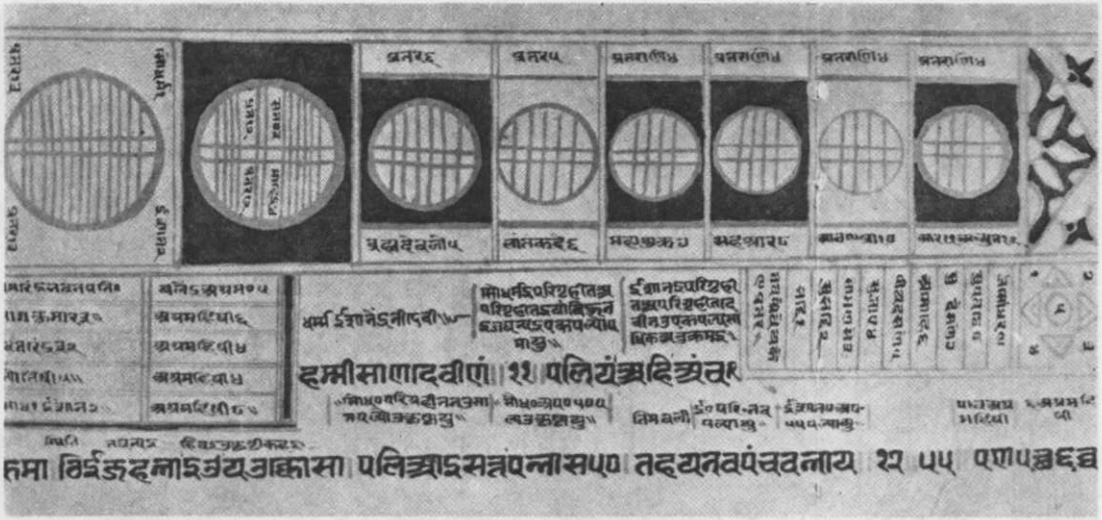
La sfîrşitul cărții lui Iâvarakrşna, *Sărhkhya-kărikă,* se spune că el oferă în lucrarea sa o expunere a învățăturii Sămkhya fară să se ocupe de respingerea altor doctrine şi că a eliminat parabolele adăugate lucrărilor Sămkhya originale - adică *Şaşţitantraâăstra. Sărhkhya-sutra* cuprinde o respingere a altor învățături, precum şi o serie de parabole. Nu este imposibil ca acestea din urmă să fi fost culese din vreo lucrare Sămkhya timpurie care nu a ajuns pînă la noi. S-ar putea să fie vorba de o redactare relativ mai tîrzie din *Şaşţitantrasăstra* (e vorba de *Şaşţitantroddhăra* menționată de Gunaratna), dar aceasta este doar o ipoteză. Nu avem nici un motiv să presupunem că învățătura Sămkhya din *Sărhkhya-sutra* se deosebeşte în mod esențial de doctrina Sămkhya aşa cum apare în *Sărhkhya-kărikă.*

YANTRA SIMBOLIZÎND *BRAHMAN*-CUVÎNTUL, CA DIALECTICĂ A UNULUI ȘI MULTIPLULUI

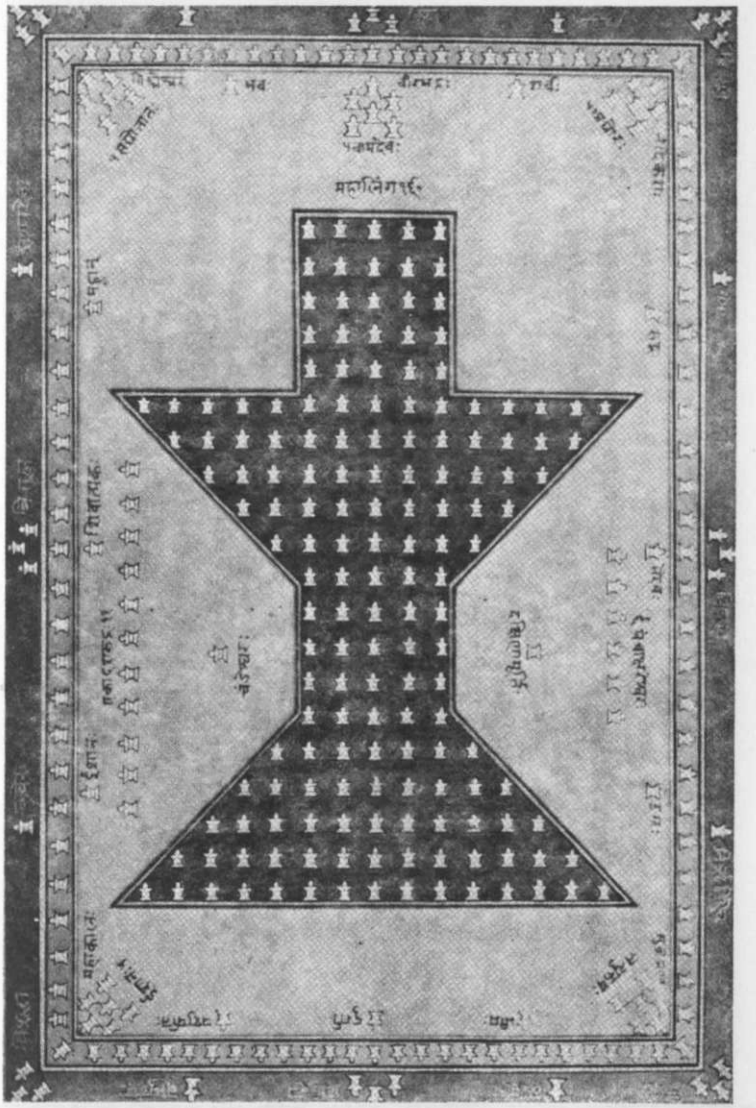




YANTRA



COSMOGRAMĂ CU SUBDIVIZIUNILE ATMOSFERICE ȘI TERESTRE. PICTURĂ DIN SEC. XVI.



MAṆḌALA ȘIVAITĂ

SAMKHYA-KARIKĂ

(Strofele Samkhya)

1. Din loviturile întreitei[1] suferințe [se naşte] dorința de a cunoaşte mijloacele îndepărtării acesteia; dacă [s-ar obiecta că deoarece mijloacele de îndepărtare ale întreitei suferințe] fiind cunoscute, această [dorință

„întreită": suferința este de trei feluri. După Gaudapăda clasificarea se referă la originea suferinței. Prima suferință este cea care ține de aspectele fizice şi psihice ale persoanei umane *Cădhyătmika):* suferința fizică este provocată de diversele boli care, conform concepțiilor medicinei tradiționale indiene, provin din tulburări ale vîntului *(văta),* bilei *(pitta)* şi flegmei *(sleşman),* iar suferința psihică este produsă de separarea de ceea ce-i plăcut sau de unirea cu ceea ce-i neplăcut. A doua suferință este produsă de celelalte viețuitoare *(ădhibhautika)*, începînd cu animalele domestice sau sălbatice şi terminînd cu insectele şi vegetalele. A treia suferință este de origine divină sau cerească *(ădhidaivika);* ea provine atît de la ființele divine - în care sînt incluşi şi demonii (Yakşa, Rakşas, Vinăyaka) -, cît şi de la calamitățile meteorologice (frigul, căldura, vîntul, ploile, trăsnetul etc.).

de a cunoaşte] este fară rost[2], [răspundem] nu!, deoarece [aceste mijloace] nu sînt complete şi definitive.

2. Revelația[3] este asemănătoare [cu mijloacele] cunoscute, legată de impuritate, caducitate, distrugere şi lipsită de măsură; opus şi superior acesteia este [mijlocul rezultat] din Cunoaşterea discriminativă[4] *(vijnăna)*

„Fără rost": mijloacele deja cunoscute de îndepărtare a suferinței care ar putea face inutilă Cunoaşterea, aşa cum este recomandată de Sămkhya, în care sînt incluse medicina, magia, bunăstarea, abilitatea în relațiile sociale etc., nu sînt în măsură să aducă o soluție completă şi definitivă. Cunoaşterea rămîne singurul mijloc adecvat de suprimare a durerii.

„Revelația": Cunoaşterea revelată prin textele vedice, care este la fel de ineficientă ca şi mijloacele cunoscute. Ea este legată de impuritate deoarece prescrie sacrificii animale, contravenind astfel principiului nevătămării *(ahimsă).* Obținerea cerului *(svarga),* prin meritele aduse de sacrificii, apare, la fel, ca o soluție tranzitorie, deoarece înşişi zeii şi paradisurile lor, deşi au o viață infinit mai mare decît cea a ființelor terestre, pier pînă la urmă în dezintegrarea care încheie fiecare ciclu cosmic.

„Cunoaşterea discriminativă *(vijnăna)"* are drept obiect cele trei Principii ontologice. Primul este Cel care cunoaşte, adică Spiritul *(puruşa).* Al doilea este Cel Nemanifestat *(avyakta),* numit şi Cel Prestabilit *(pradhăna),* reprezentînd forma originară şi nediferenți-

a Celui Manifestat *(vyakta),* a Celui Nemanifestat *(avyakta)* şi a Celui care cunoaşte.

3. Natura Primordială *(mulaprakrti)* nu este transformare; cele şapte, începînd cu Cel Mare *(mahat),* sînt şi Natură şi transformare; cele şaisprezece sînt numai transformări; Spiritul *(puruşa)* nu este nici Natură şi nici transformare[5].

ată a lumii. Al treilea, Cel Manifestat *(vyakta),* lumea sensibilă, este obiect al cunoaşterii directe prin percepție *(pratyakşa),* spre deosebire de primele două principii care sînt cunoscute indirect, prin inferență *(anumăna).* Lista Principiilor *(tattva)* care intră în alcătuirea Celui Manifestat este obiectul controverselor exegetice. După Gaudapăda s-ar include Cel Mare *(mahat)* = Intelectul *(buddhi),* Eul *(ahamkâra),* cele cinci Elemente subtile *(tanmătra),* cele unsprezece forțe *(indriya)* şi cele cinci Elemente *(bhuta).* După Văcaspati, Cel Manifestat ar cuprinde numai cele cinci Elemente *(bhuta)* de natură materială.

în această strofa se stabileşte cu ajutorul conceptelor de „Natură" şi „transformare" o nouă schemă ontologică. Natura Primordială (*mulaprakrti, litt.* Natura-Rădăcină) sau Cel Prestabilit reprezintă natura simplă, lipsită de transformări, şi corespunde conceptului occidental de *Natura naturans,* în măsura în care acesta din urmă este golit de orice conținut spiritual. în ea, cele trei Tendințe *(guna)* se află în stare de echilibru. Cele şapte Principii, Cel Mare *(mahat),* Eul *(ahamkâra)* şi cele cinci Elemente

4. Percepția, inferența *(anumăna)* şi cuvîntul celor care au dobîndit direct adevărul sînt considerate ca întreitul instrument al cunoaşterii corecte *(pramăna),* deoarece prin ele se realizează toate instrumentele de cunoaştere corectă; în adevăr, obiectul cunoaşterii *(prameya)* este determinat prin cunoaşterea corectă[6].

subtile *(tanmătra),* sînt în acelaşi timp şi transformare şi Natură; ele sînt transformare a Naturii Primordiale, iar la rîndul lor naturează alte Principii. Astfel, Cel Mare sau Intelectul *(buddhi)* naturează Eul *(ahamkăra);* Eul *(ahamkâra)* naturează seria celor cinci forțe senzoriale *(jhănendriya* sau *buddhindriya),* cele cinci forțe de acțiune *(karmendriya),* Simțul intern *(manas)* şi cele cinci Elemente subtile *(tanmătra),* iar acestea, la rîndul lor, naturează cele cinci Elemente sensibile. Seria celor şaisprezece Principii (Principiile 5-15 şi 21-25 din schema din Comentariu, pag. 22) este lipsită de capacitatea de naturare, fiind simple transformări. Spiritul *(puruşa)* nu este nici Natură şi nici transformare, nefiind produs de nimeni şi neproducînd nimic. Ne putem da seama în ce măsură se deosebeşte conceptul indian - *prakrti* - de cel european al Naturii, din moment ce indienii refuză acest calificativ lumii sensibile care este socotită ca o transformare a Naturii.

6 Se face enumerarea instrumentelor de cunoaştere corectă *(pramăna)* recunoscute de doctrina Sămkhya. Diversele curente filosofice indiene nu sînt de acord asupra clasificării instrumentelor de cunoaştere. Cel mai mare număr

5. Percepția este determinarea care priveşte obiectele simțurilor; se consideră că inferența *(anumăna)* este de trei feluri; ea este bazată pe [relația dintre] semn *(lingă)* şi obiectul semnificat. Cuvîntul celor care au dobîndit direct adevărul este revelația celor care au cunoscut direct adevărul[7].

este cel admis de Mîmămsă şi Vedănta care recunosc şase *pramăna:* percepția *(drşța, pratibhă, pratyakşa),* inferența *(anumăna),* mărturia verbală *(aitihya, sabda),* identificarea prin analogie *(upamăna),* presupunerea) şi absența *(arthăpatti* sau inexistența *(abhăva).* La cealaltă extremă se situează Cărvăka, şcoala materialistă care nu recunoaşte decît un singur instrument de cunoaştere: percepția. între aceste extreme se situează Vaiseşika şi Buddhismul care recunosc doar două (percepția şi inferența), Nyăya care recunoaşte patru (percepția, inferența, mărturia verbală şi identificarea prin analogie) şi Sămkhya care admite trei (percepția, inferența şi mărturia verbală). Pentru Sămkhya, restul instrumentelor de cunoaştere sînt cuprinse în cele trei: acesta este sensul expresiei „prin ele se realizează toate instrumentele de cunoaştere corectă". în ce priveşte obiectul cunoaşterii *(prameya),* el este constituit din cele douăzeci şi cinci de Principii *(tattva),* dintre care unele sînt dovedite prin percepție, altele prin inferență şi restul prin mărturia verbală, în care se include şi tradiția. Aceasta din urmă este reprezentată de cuvîntul celor care au cunoscut realitatea în mod direct, grație capacităților lor de cunoaştere supranormală.

6. Dovedirea celor ce sînt dincolo de simțuri rezultă din inferența bazată pe analogie; ceea ce-i obscur şi nedovedit prin aceasta (sc. inferența bazată pe analogie) este dovedit prin revelația transmisă de cei care au cunoscut adevărul în mod direct[8].

Se precizează natura celor trei instrumente de cunoaştere. Percepția sau cunoaşterea directă rezultă din contactul fiecărui organ senzorial cu obiectul său. In ce priveşte inferența, toți comentatorii sînt de acord că textul se referă la cele trei modalități: *purvavat,* „după ceea ce precede", *seşavat,* „după ceea ce rămîne" şi *sămănyato drşţam,* „văzut împreună". Această clasificare este comună cu cea din şcoala Nyăya (Nyăya-sutra, I, 1, 5) şi a fost interpretată în diverse moduri. Ea se referă la relația dintre semn şi semnificat care desemnează, respectiv, antecedentul şi consecventul logic. Se consideră că în inferența de tip *purvavat,* semnul este cauza care precede, iar semnificatul este efectul care urmează: apariția norilor este un semn al ploii care va veni. în inferența de tip *seşavat* semnul este efectul din care se deduce existența cauzei care 1-a precedat: cînd rîul îşi depăşeşte albia, se poate deduce că a plouat. După Gaudapăda, în acest caz, ar fi vorba de un raționament care nu merge de la efect la cauză, ci de la parte la întreg: din faptul că o cantitate mică de apă din mare este sărată se poate deduce că întreaga mare este sărată.

După Văcaspati Misraşi, *purvavat* şi *sămănyato drşţam* sînt considerate a fi afirmative *(vita),* bazate pe afirmarea antecedentului, în timp ce *seşavat* ar fi negativă *(avlta),* bazată pe negarea consecventului.

7. [Neperceperea poate rezulta] din distanță prea mare, apropiere [prea mare], lezarea organelor senzoriale, instabilitate mentală, subtilitate, interpunere, contracarare, juxtapunerea unor [obiecte] similare[9].

8. Neperceperea acesteia (sc. Natura) rezultă din caracterul său subtil şi nu din nonexistența [ei]; perceperea acesteia se face

Se discută criteriile de cunoaştere ale realităților ultrasensibile. Unele dintre ele, cum ar fi Spiritul *(puruşa)* şi Cel Prestabilit *(pradhăna),* pot fi dovedite cu ajutorul inferenței bazată pe analogie. Altele, cum ar fi ființele divine, nu pot fi dovedite decît prin autoritatea tradiției.

Comentatorii argumentează posibilitatea de dovedire a realităților ultrasensibile, plecînd de la relațiile de cauzalitate care joacă un rol important în ontologia Sămkhya. Din perceperea efectelor Naturii nemanifestate se poate deduce existența acesteia. Existența Spiritului se deduce din faptul că Natura care este inconştientă se comportă ca şi cum ar fi dotată cu conştiință; or, aceasta aparține numai Spiritului.

Comentatorii consideră această strofă ca un răspuns dat adversarilor sistemului Sămkhya - probabil materialişti - care susțineau că ceea ce-i imperceptibil nu există, contestînd astfel existența Spiritului şi a Celui Prestabilit. Enumerîndu-se condițiile în care percepția nu poate fi un mijloc de cunoaştere a unor realități existente în fapt, se contestă valoarea percepției ca unic mijloc de cunoaştere.

plecînd de la efectele sale; Cel Mare *(mahat)* şi celelalte Principii sînt efectul neasemănător şi totuşi asemănător cu Natura[10].

9. Efectul există [în cauză] deoarece ceea ce-i nonexistent nu poate fi produs, deoarece cauza substanțială poate fi obținută, deoarece nu este posibil orice [din orice], deoarece există posibilitate de manifestare numai pentru ceea ce-i posibil, deoarece [efectul] are natura cauzei [sale][11].

[10] Existența Naturii, din cauza caracterului ei subtil, poate fi dovedită indirect, plecînd de la efectele ei. Intelectul *(buddhi* sau *mahat),* Eul *(ahamkăra),* cele cinci Elemente subtile *(tanmătra),* cele unsprezece forțe senzoriale şi de acțiune sînt efecte ale Naturii, întrucît reprezintă o transformare a acesteia; ele sînt asemănătoare şi totuşi neasemănătoare cu ea, la fel ca fiul față de tatăl său, după comparația lui Gaudapăda.

[11] în continuarea ideii din strofa anterioară, se analizează felul relațiilor dintre Natura nemanifestată şi manifestările ei. Teza pe care o susține sistemul Sămkhya este cea a preexistenței efectului în cauza sa *(satkăryavăda).* Prin aceasta se vine în contradicție cu celelalte şcoli ortodoxe şi cu Buddhismul. Pentru a-şi ilustra teza, în literatura exegetică a şcolii Sămkhya se recurge la exemplul clasic al uleiului (efectul) care preexistă în sămînța de sesam (cauza), la cel al laptelui covăsit care preexistă în cel dulce, sau la cel al oalei care preexistă în lutul care o

va forma. Adepții şcolilor Vaiâeşika şi Nyăya nu contestau relația cauzală, însă negau preexistența efectului în cauză *(asatkăryavăda)*, socotindu-le complet deosebite între ele. Pentru atomismul şcolii Vaiâeşika, lumea sensibilă era efectul atomilor, însă deosebită de aceştia, fiind un produs nou. Buddhiştii, la rîndul lor, deşi nu împărtăşesc realismul celor două şcoli ortodoxe, susțin şi ei inexistența efectului în cauză, deoarece toate diferențierile sînt aparente. Vedănta, deşi respinge teza Sămkhya, are totuşi un punct de vedere mult mai apropiat de această teză decît restul sistemelor filosofice. Față de adepții şcolii Sămkhya, care susțineau că trecerea de la cauză la efect reprezintă o transformare *(parinămavăda)* şi o considerau ca reală, cei ai sistemului Vedănta acceptă şi ei existența transformării, însă o socoteau ca fiind de natură iluzorie *(vivartavăda).* Pentru Vedănta, lumea sensibilă era, ca şi pentru Sămkhya, o manifestare a unei realități ultrafenomenale *(brahman),* însă nu era decît o iluzie *(măyă),* avînd un statut ontologic intermediar între existență şi nonexistență. Vedănta nu putea accepta ideea de transformare deoarece aceasta era incompatibilă cu caracterul absolut al realității ultime. Ideea incompatibilității dintre o realitate absolută şi transformarea sa o găsim prima dată în literatura gramaticală. Pănini, plecînd de la natura absolută a formei lingvistice ideale, considera că fiecare abatere de la ea, existentă în forma concretă a vorbirii, reprezenta o substituire şi nu o transformare.

Relația ontologică majoră a gîndirii indiene este relația dintre realitatea manifestantă şi cea manifestată şi este preluată din speculația magico-rituală. Validarea ei filosofică a suscitat controversele sus-amintite. Formularea ei în termenii unei relații de cauzalitate nu trebuie confundată cu cauzalitatea concepută în mod cronologic; întrebuințarea termenilor „cauză" şi „efect" în Sămkhya

10. Cel Manifestat are o cauză [care-1 produce], este neetern, nepătrunzător[12], activ[13], multiplu, dependent[14], semn[15],

nu poate să califice acest sistem drept evoluționist. Cauza şi efectul sînt concepute ca două realități sincrone şi nu diacronice; de aceea inferarea cauzei prin efect (respectiv a Naturii prin manifestările sale) nu se face prin inferența de tip cauzal-cronologic (de tip *seşavat),* ci prin *sămănyato drştam,* care este o inferență prin analogie şi care nu pleacă de la succesiunea termenilor.

Strofa 9 aduce cinci argumente formulate destul de confuz şi chiar tautologic, în sprijinirea tezei preexistenței efectului în cauza sa, argumente pe care le explicăm după Gaudapăda. Primul argument: „ceea ce-i nonexistent nu poate fi produs", este ilustrat prin imposibilitatea de a obține ulei din nisip. Pentru cel de-al doilea argument: „deoarece cauza substanțială poate fi obținută" *(litt.* „poate fi apucată"), se aduce exemplul procurării laptelui dulce (cauza) în vederea obținerii celui covăsit (efectul). Al treilea argument: „nu este posibil orice [din orice]", capătă aceeaşi ilustrare ca şi primul. Al patrulea: „există posibilitate de manifestare numai pentru ceea ce-i posibil", este explicat prin exemplul vasului de lut care se află în stare de nemanifestare în bulgărele de lut din care este realizat de către olar cu ajutorul instrumentelor sale. în fine, ultimul argument care reafirmă similitudinea cauzei cu efectul este ilustrat prin observația că din ovăz se naşte ovăz, din orez orez etc.; deci efectul preexistă în cauză.

„Nepătrunzător": sk. *avyăpin,* se referă la incapacitatea realității manifestate de a fi omniprezentă.

alcătuit din părți, subordonat; Cel Nemanifestat este invers[16] [decît Cel Manifestat].

[13] „Activ": comentatorii restrîng acest calificativ, care s-ar putea aplica la procesul devenirii în general, numai la trasmigrarea celor treisprezece Principii *(buddhi, ahamkâra, manas* şi cele zece *indriya)* care alcătuiesc corpul subtil al persoanei.

[14] „Dependent": *litt.* „sprijinit", „avînd un suport".

[15] „Semn *(lingă)":* manifestarea sau efectul implică manifestantul sau cauza producătoare. Aceasta este interpretarea logică a calificativului *lingă* („semn") pe care o dă Văcaspati Misra şi ea pare cea mai plauzibilă. Gaudapăda, şi după el alți comentatori, plecînd de la o etimologie ad-hoc a termenului *lingă* (de la *LI-,* „a dizolva") îl traduc prin „solubil"; ei înțeleg prin aceasta că în momentul disoluției, la sfîrşitul ciclului cosmic, lumea manifestată se va resorbi în realitatea nemanifestată care a generat-o.

[16] „Invers": Cel Nemanifestat, fiind invers decît Cel Manifestat, este lipsit de cauză, etern, atotpătrunzător, static, fără suport, semnificat (adică implicat de Cel Manifestat, care este semnul existenței sale), lipsit de părți, autonom.

11. Cel Manifestat[17] [este alcătuit] din cele trei Tendințe *(guna),* este nedeosebit[18], este obiect[19] [al cunoaşterii], comun[20], lipsit de gîndire[21], are virtuți genezice; la fel şi Cel Prestabilit; Cel Masculin[22] este invers decît acesta şi totuşi la fel.

17 După ce, în strofa precedentă, s-au arătat deosebirile dintre Cel Manifestat şi Cel Nemanifestat, acum se arată aspectele lor comune.

18 „Nedeosebit": nu se poate face o separare completă între Cel Nemanifestat şi Cel Manifestat, în virtutea tezei identității substanțiale dintre cauză şi efect.

19 „Obiectul [cunoaşterii]": sk. *vişaya, litt.* „domeniu de activitate". întreaga Natură este obiectul de cunoaştere al Spiritului.

20 „Comun": comun tuturor Spiritelor individuale.

21 „Lipsit de gîndire": Natura este inconştientă, gîndirea revenind în întregime Spiritului.

22 „Cel Masculin": Spiritul este de esență masculină. El se deosebeşte atît de Cel Manifestat, cît şi de Cel Nemanifestat, întrucît este lipsit de Tendințe *(guna),* nu este obiect de cunoaştere, ci subiectul care cunoaşte, conştiință pură, lipsită de capacitatea de a genera forme. Spiritul împărtăşeşte cu Cel Nemanifestat calitățile de a fi lipsit de cauză, etern, static şi autonom, iar cu Cel Manifestat multiplicitatea, deoarece există o pluralitate de Spirite.

12. Tendințele[23] au ca esență plăcerea, neplăcerea, deprimarea[24]; [ele au] ca scop luminarea, punerea în activitate, stagnarea; ele acționează reciproc în contracarare, sprijinire, producere şi asociere.

[23] „Tendință"; sk. *guna* este de obicei tradus prin „calitate", „atribut". Spre deosebire de celelalte texte, unde termenul se opune celui de substanță *(dravya),* în Sămkhya el este conceput ca un element constitutiv al substanței, entitate dinamică sau dinamogenă, virtute ce tinde să se manifeste în mod competitiv. Fiecare *guna* exprimă o Tendință atît pe plan psihic, cît şi pe plan fizic, servind în trinitatea lor ca principiu de clasificare a dinamicii psihice şi cosmice. De aceea termenul *guna* a fost ca tradus ca „factor psiho-cosmic" (Van Buytenen).

[24] „Plăcerea, neplăcerea, deprimarea" corespund în ordinea enumerării lor ordinii în care sînt enumerate cele trei *guna (sattva, rajas şi tamas),* revenind, respectiv, fiecăreia din ele. Aceeaşi remarcă este valabilă şi în legătură cu enumerarea scopurilor fiecăreia *guna.* Astfel, *sattva* este Tendința de luminozitate şi bunătate, aducătoare de plăcere şi fericire; *rajas* este Tendința de activitate, aducătoare de neplăcere şi suferință; *tamas* este Tendința de obscuritate, generatoare de confuzii şi depresiune psihică. Fiecare acționează în legătură cu celelalte două, prin „contracarare" (precumpănirea uneia atrage declinul celorlalte), „sprijinire reciprocă" şi „asocierea" la producerea vieții şi a lumii.

13. Se ştie că *sattva* este uşurare şi luminare, că *rajas* este cel care sprijină [acțiunea] şi este mobil, că *tamas* este numai îngreunare şi întunecare, şi că activitatea lor este ca [funcționarea] unei lămpi, în vederea unui scop[25].

14. Faptul că este nedeosebit şi restul [calităților][26] sînt dovedite de existența celor trei Tendințe şi de absența lor în cel ce este opus acestuia[27]; Cel Nemanifestat

[25] Cele trei Tendințe acționează împreună în vederea unui scop exterior lor. Activitatea fiecăreia dintre ele este complementară celorlalte, ca în exemplul lămpii unde uleiul, fitilul şi flacăra, deşi deosebite între ele, conurează toate la producerea luminii. Activitatea celor trei Tendințe se desfăşoară în folosul Spiritului, pentru eliberarea acestuia (Văcaspati Misra).

[26] „Nedeosebit şi restul [calităților]": se reia caracterizarea Celui Nemanifestat (din strofa 10), căreia i se aduc aici argumente logice. Prezența calităților în Cel Manifestat indică existența lor în Cel Nemanifestat, deoarece şi acesta din urmă, ca şi primul, este alcătuit din cele trei Tendințe.

[27] ‚Absența lor în cel ce este opus acestuia": absența celor trei Tendințe în Spiritul care este opus Celui Nemanifestat constituie o dovadă a existenței lor în acesta din urmă; este un argument prin negație. Interpretarea aparține lui Văcaspati Misra. Gaudapăda, dînd o altă interpretare textului şi elementelor sale subînțelese,

este dovedit, deoarece cauza conține în natura ei calitățile efectului.

15-16. [28] Există o cauză nemanifestată[29], deoarece există criteriu de măsură al diferențierilor[30], deoarece există conexiune[31], deoarece punerea în mişcare [provine] din energie[32], deoarece cauza se separă de

consideră că pasajul respectiv se referă tot la consubstanțialitatea dintre Cel Manifestat şi Cel Nemanifestat.

28 Strofele 15-16 formează o unitate în expunerea argumentării existenței Celui Nemanifestat.

29 „Există o cauză nemanifestată": poate fi tradus şi prin „Cel Nemanifestat este cauză".

,t0 „Deoarece există criteriu de măsură al diferențierilor": se consideră că diferențierile lumii manifestate sînt limitate ca număr şi dimensiune, deoarece sînt generate de Cel Nemanifestat; dacă ar fi independente de acesta, diferențierile ar fi nelimitate.

31 „Deoarece există conexiune": se referă la conexiunea logică prin care se poate deduce existența cauzei din cea a efectului.

32 „Deoarece punerea în mişcare [provine] din energie": „energia" (sk. *sakti)* aparține Naturii nemanifestate. Gaudapăda dă o accepție mai restrînsă termenului *sakti,* aceea de capacitate de producere numai a unui anumit

efect, deoarece el (*sc.* Cel Nemanifestat)[33] *(buddhi* nu se separă de Cel care are toate formele; acesta acționează prin [fiecare dintre] cele trei Tendințe şi prin totalitatea [lor], precum apa prin trans-

lucru, accepție pe care o ilustrează prin exemplul olarului care nu este în stare să producă decît oale.

„Deoarece el (sc. Cel Nemanifestat) nu se separă de Cel care are toate formele": cel care are toate formele *(vaisvarupa)* este Universul şi el nu poate fi separat de Cel Nemanifestat, din care se diferențiază în momentul creației şi în care se va reîntoarce la sfîrşitul ciclului cosmic. în momentul marii dezintegrări cosmice (sk. *pralaya, litt.* „topire") cele cinci Elemente sensibile *(bhuta)* se reîntorc în cele cinci Elemente subtile *(tanmătra)-,* acestea, la rîndul lor, împreună cu cele zece forțe *(indriya)* ale cunoaşterii şi ale acțiunii (inclusiv Simțul intern, *manas)* reintră în Intelect *(buddhi),* iar acesta din urmă în Cel Prestabilit *(pradhăna).*

formarea[34] rezultată din diferențele bazate pe cumpănirea dintre Tendințe.

17. Spiritul[35] există, deoarece agregarea[36] are un scop în afară de ea, deoarece există ceva opus celor trei Tendințe şi restului,

[34] „Precum apa prin transformare...": apa căzută din spațiul atmosferic are la început un singur gust, însă pe parcurs, prin contactul cu alte corpuri, capătă gusturi diferite. La fel şi Tendințele, aflate în stare de echilibru în Cel Nemanifestat, creează prin precumpănirea unora dintre ele lumea manifestată. Lumea zeilor este stăpînită de *sattva* şi de aceea zeii sînt fericiți. Cea a oamenilor stă sub stăpînirea Tendinței *rajas,* care îi face nefericiți. Comportamentul animalelor este sub influența predominantă a Tendinței *tamas.*

[35] Se expun argumentele care dovedesc existența Spiritului.

[36] „Agregarea": reunirea mai multor elemente, spre a forma o entitate compusă, nu are un scop în sine şi serveşte unui scop exterior. Precum un pat alcătuit din mai multe părți (lemn, pernă, acoperitoare etc.) serveşte pentru ca cineva să doarmă în el, aşa şi trupul, compus din cele douăzeci şi patru de Principii, este pus în slujba Spiritului. Acesta este „opus" celor trei Tendințe, fiind lipsit de ele.

deoarece există ierarhie[37], deoarece există [cineva] care are parte[38], deoarece activitatea există în scopul izolării[39].

[37] „Ierarhie": există un Principiu ierarhic călăuzitor. Precum vizitiul conduce o căruță, tot aşa şi Cel Prestabilit este condus de Spirit.

[38] „[Cineva] care are parte": sk. *bhoktr,* poate fi redat şi prin „cel care se bucură de", „cel care mănîncă", „cel care întrebuințează"; în textele filosofice termenul desemnează subiectul cunoscător, care în Sămkhya este Spiritul.

[39] „Activitatea există în scopul izolării": se referă la activitatea tuturor celor care dîndu-şi seama de existența durerii caută să o suprime, izolînd-o de conştiința lor. Din existența acestei acțiuni de izolare a conştiinței de durere se deduce că cel izolat este Spiritul. Izolarea *(kaivalya)* echivalează cu eliberarea.

18. Pluralitatea[40] Spiritelor este dovedită, deoarece există un caracter individual al naşterii, al morții şi al instrumentelor [de cunoaştere şi de acțiune], deoarece acționarea este neconcomitentă şi deoarece există o opoziție a celor trei Tendințe[41].

19.[42]Din existența acestui contrast[43] este dovedit şi caracterul de martor[44] al Spiri-

[40] în această strofa se precizează poziția față de controversa unicității sau multiplicității Spiritelor. Comentatorii identifică Spiritul *(puruşa)* cu Şinele *(ătman)* din *Upanişade* şi expun argumentele care ar dovedi pluralitatea monadelor spirituale. Dacă ar exista o singură monadă, susțin comentatorii, atunci ar trebui ca toate naşterile şi morțile să fie concomitente; la fel şi afectarea unui „instrument" (organ de simț) sau vreo infirmitate fizică ar trebui să se generalizeze la toate persoanele. Din faptul că lucrurile nu se întîmplă astfel, se deduce pluralitatea monadelor spirituale.

[41] „Deoarece există o opoziție a celor trei Tendințe": pluralitatea Spiritelor este dovedită şi de existența unor condiții umane diferite, determinate de predominarea uneia din cele trei Tendințe.

[42] Se precizează deosebirea dintre Spirit şi Natură.

[43] „Din existența acestui contrast": contrastul dintre Spirit şi realitățile dominate de cele trei Tendințe, aşa cum sînt prezentate în strofele 11 şi 14.

tului, izolarea[45], neutralitatea[46], faptul că este numai spectator, precum şi că nu are calitatea de agent[47].

[44] „Martor": Spiritul este doar un martor al devenirii cosmice la care nu ia parte, dar care se reflectă în el.

[45] „Izolarea": Spiritul este de fapt izolat de Natură, însă această izolare trebuie înțeleasă şi realizată.

[46] „Neutralitate": sk. *mădhyastha, litt.* „stare de mijloc", poate fi redat şi prin „indiferență". Comentatorii asemuiesc Spiritul cu un ascet care, deşi locuieşte în preajma unui sat, nu ia parte la activitatea lui.

[47] „Nu are calitatea de agent": Spiritul nu faptuieşte nimic, totul rezultînd din acțiunea Tendințelor.

20. De aceea[48], din unirea (sc. Naturii) cu acesta *(sc.* Spiritul), Semnul[49] care este lipsit de gîndire [apare] ca şi cum ar avea gîndire; deşi calitatea de agent aparţine Tendinţelor, totuşi Cel Străin[50] *(sc.* Spiritul) apare ca un agent.

21. Unirea celor doi[51], asemenea celei dintre un şchiop şi un orb, există în scopul

[48] Din unirea Spiritului cu Natura rezultă o dublă confuzie, şi anume că Natura ar fi dotată cu gîndire şi că Spiritul ar fi activ.

[49] „Semnul": corpul subtil *(lingaâarira)*, compus din Intelect, Eu, Simţ intern şi cele cinci Elemente subtile, constituie psihismul elementar. Sămkhya, ca şi alte şcoli filosofice indiene, face o netă deosebire între psihic şi spirit. Corpul subtil este lipsit de gîndire *(cetană)* \ el o deţine numai în mod aparent, spun comentatorii, aşa precum o oală în contact cu frigul sau cu căldura poate să fie caldă sau rece, fără ca aceste atribute să-i aparţină de fapt.

[50] „Cel străin": Spiritul indiferent şi neutru este străin de drama Naturii. Asocierea Spiritului cu Natura nu trebuie să-i atragă atributul de agent, spun comentatorii, aşa precum un om cinstit găsit în compania unor răufăcători nu trebuie condamnat o dată cu aceştia.

[51] „Unirea celor doi": a Spiritului şi a Celui Prestabilit. Unirea lor are un scop dublu: primul este ca Spiritul să cunoască Natura şi manifestările ei, iar cel de-al doilea

vederii Celui Prestabilit şi al izolării Spiritului; creaţia este făcută de această [unire].

22. Din[52] Natură[53] provine Cel Mare, din acesta Eul şi din [Eu] seria celor şaispre-

scop este ca Natura să contribuie la izolarea Spiritului. Gaudapăda lasă să se înţeleagă că, de fapt, cele două scopuri se reduc la unul singur, la izolarea şi eliberarea Spiritului; orbul şi şchiopul călătoresc împreună, însă ei se separă după atingerea scopului dorit, spune comentatorul. Această interpretare simplifică ideea adîncă a textului. Cunoaşterea Naturii de către Spirit este o cunoaştere legată de suferinţă. Suferinţa este necesară eliberării, funcţia ei soteriologică fiind aceea de a ajuta Spiritul să se înstrăineze de Natură. Spiritul este de fapt liber, însă pentru a căpăta conştiinţa acestei libertăţi el trebuie să-şi dea seama de caracterul dureros al participării sale la drama Naturii. Eliberarea nu este concepută ca o separare între Spirit şi Natură - deoarece unirea lor este veşnică -, ci ca suprimarea participării Spiritului la Natură.

52 Se expune trecerea de la Natura nemanifestată la cea manifestată, enumerîndu-se cele douăzeci şi patru de Principii *(tattva).*

53 „Natura" *(prakrti):* sinonime: Natura Primordială *(mulaprakrti),* Cel Prestabilit *(pradhăna),* Cel Nemanifestat *(avyakta).* Gaudapăda le asimilează cu *brahman* şi cu *măyă* (iluzia) din filosofia *TJpanişadelor.*

zece[54]; din cinci dintre cele şaisprezece[55], provin cele cinci Elemente sensibile.

23. Intelectul[56] este determinare[57]; virtutea[58], Cunoaşterea[59], indiferența[60] şi puterea[61]

„Seria celor şaisprezece": cele cinci forțe *(indriya)* ale cunoaşterii, cele cinci forțe ale acțiunii, Simțul intern *(manas)* şi cele cinci Elemente subtile *(tanmătra).*

„Cinci dintre cele şaisprezece": cele cinci Elemente subtile *(tanmătra)* care generează cele cinci Elemente sensibile, după următoarea schemă:

eterul spațial *(ăkăâa)*		sunetul *(ăabda)*
contactul *(sparâa)*	– »	vîntul *(văyu)*
forma *(rupă)*	– >	focul *(agni)*
gustul *(rasa)*	- >	apa *(ăp)*
mirosul *(gandha)*	– »	pămîntul *(prthivl)*

Se expun caracteristicile Intelectului *(buddhi).* Termenii sinonimi lui *buddhi:* Cel Mare *(mahat),* Cunoaşterea *(jnăna),* la care Gaudapăda adaugă şi epitetul revelator de Ăsuri, legînd astfel funcția intelectivă de ființele mitologice demonice (Asura).

„Determinare": funcția Intelectului este actul determinării atît în sens congnitiv (exemplificat de Gaudapăda prin actul diferențierii unei oale de o pînză), cît şi în sens ontologic (Intelectul fiind primul element în trecerea de la nemanifestare şi nediferențiere la manifestare şi diferențiere).

HÎnt formele sale care țin de *sattva*[62]*;* cele care țin de *tamas* sînt opuse[63].

24. Eul[64] este conştiința de sine[65]; [plecînd] de la acesta, creația porneşte în două feluri[66]:

68 „Virtutea": sk. *dharma* este virtutea morală caracterizată prin danii, milă şi respectarea prescripțiilor vedice menite să confere fericirea în viața prezentă şi viitoare.

59 „Cunoaşterea": sk. *jnăna,* se referă la Cunoaşterea relației dintre Spirit şi Natură.

60 „Indiferența": sk. *virăga, litt.* „lipsa pasiunii", este de două feluri: periferică şi profundă. Cea periferică are drept obiect experiența senzorială, cea profundă cuprinde în întregime Principiile Naturii (inclusiv Natura Primordială).

61 „Puterea": capacitatea supranormală a yoghinilor şi a ființelor superioare, cărora li se atribuie facultatea de a-şi schimba dimensiunile şi greutatea.

62 „Formele sale care țin de *sattva*": cele patru forme ale Intelectului care decurg din predominarea celei mai faste dintre Tendințe, *sattva.*

63 „Opuse": formele Intelectului rezultate din predominarea Tendinței *tamas* sînt opuse celor patru calități: lipsa virtuții, necunoaşterea, nerenunțarea şi neputința.

64 „Eul": sk. *ahamkâra, litt.* „cel care face Eul" sau „acțiunea Eului".

ca serie a celor unsprezece şi a celor cinci Elemente subtile.

25. Cele unsprezece care țin de *sattva* pornesc din Eul care se modifică. Elementele subtile [pornesc din Eul] obîrşiei Elementelor; acesta ține de *tamas;* amîndouă [pornesc din Eul] pasional[67].

(i5 „Conştiința de sine": sk. *abhimăna,* poate fi tradus şi prin „afirmarea de sine", sensul primar al cuvîntului fiind „mîndrie", „închipuire de sine". „Conştiința de sine" este realizată prin raportarea la Eu a experienței psihofiziologice reflectată, spun comentatorii, în expresiile: „eu exist", „eu cunosc", „eu îndeplinesc cutare lucru".

66 „Creația porneşte în două feluri": Eul generează pe de o parte cele cinci Elemente subtile (sk. *tanmătra, litt.* „nimic altceva decît acesta" sau „măsura acestuia"), iar pe de altă parte seria celor zece forțe ale cunoaşterii şi ale acțiunii, la care se adaugă al unsprezecelea, Simțul intern.

67 Se dau precizări asupra celor trei aspecte ale Eului: Eul care se modifică *(vaikrta),* Eul obîrşiei Elementelor sensibile *(bhutădi)* şi Eul pasional *(taijasal).* Această triplă stratificare a Eului îşi găseşte, după comentatori, corespondențe în triada Tendințelor. Eul care se transformă, împreună cu cele unsprezece Principii, ține de *sattva* şi participă la virtuțile sale de luminozitate care favorizează Cunoaşterea; Eul obîrşiei Elementelor sensibile împreună cu cele cinci Elemente subtile, care generează Elementele sensibile, sînt stăpînite de *tamas* şi participă la

26. Văzul, auzul, mirosul, gustul şi [sensibilitatea] tactilă sînt numite forțele *(indriya)* cunoaşterii. Cuvîntul, mîinile, picioarele, organele excretorii şi genitale sînt numite forțele acțiunii[68].

inerția şi obscuritatea materiei; Eul pasional este dominat de Tendința activatoare *rajas* şi potențează atît generarea seriei celor unsprezece Principii, cît şi a celor cinci Elemente.

68 Se face o clasificare a celor zece Principii anatomo-fiziologice numite „forțe". Termenul sk. *indriya* derivă de la numele zeului Indra, fiind un adjectiv substantivizat, cu sensul primar de „forță a zeului Indra". Accepția secundară de „funcție senzorială", „organ de simț" este strîns legată de accepția sa primară care era integrată în viziunea arhaică a vechilor texte vedice, unde corpul omenesc era socotit sediul unor forțe divine, sau zeități, alcătuind un pantheon interior omologat cu cel exterior (cf. *Bhagavad-glta).* Deşi caracterul divin al simțurilor, aparținînd speculației mitico-ritualiste, nu a putut fi validat pe plan filosofic (deoarece încă din perioada *Upanişadelor* mai recente, cum ar fi *Kățha-Upanişad,* simțurile sînt considerate drept obstacole în calea eliberării), totuşi, în exegeza lui Vijnăna Bhikşu, *indriya* este considerat ca instrument *(karana)* al zeului Indra, stăpînul divin al corpului (*Sămkhya-pravacana-bhăşya,* II, 19). Anterior, Pănini (secolul V î. e. n.) explica termenul, printre altele, şi ca „semn al lui Indra"; la această valoare se referă şi exegeza Sămkhya care, validînd logic relația dintre manifestatul-cauză şi manifestatul-efect, consideră că acesta din urmă este semnul celui dintîi şi

27.[69]între acestea[70], Simțul intern *(manas)* are natura amîndurora[71]; el este cel care hotărăşte[72] şi este forță *(indriya)* din cauza

că existența forțelor senzoriale dovedeşte existența lui Indra (Spiritul).

B9 Se descrie Simțul intern *(manas).* In literatura vedică şi postvedică, *manas* este conceput ca o funcție psihică nediferențială în care sînt cuprinse atît cunoaşterea, cît şi dorința, voința, hotărîrea, bucuria şi frica. Vechile *Upanişade* îl asimilau cu suflul central localizat în inimă, plecînd de la metafora vedică a piticului de mărimea degetului mare, ascuns în inimă; această localizare subliniază aspectul său afectiv care îl diferențiază de funcțiile pur intelective, cum ar fi *jfiăna, buddhi, citta, prajnă* etc., permițînd ca termenul respectiv să fie redat uneori prin echivalentul „inimă", în sens larg, opus „minții".

Toate şcolile filosofice îl consideră în rîndul simțurilor, conferindu-i însă calitatea de Simț intern, organ de legătură între simțurile periferice şi organul cunoaşterii care este Intelectul. Se consideră că el percepe datele furnizate de simțuri, tot aşa precum acestea percep datele lumii obiective.

70 „între acestea": între forțe.

71 „Are natura amîndurora": participă la natura celor două serii, a forțelor cunoaşterii şi a forțelor acțiunii. între forțele cunoaşterii se comportă ca o forță cognitivă, între cele ale acțiunii ca forță conativă.

asemănării[73]. Diversitatea şi deosebirile externe[74] provin din transformările specifice ale Tendinţelor.

28. Activitatea celor cinci în domeniul sunetului *(sabda)* şi al celorlalte este considerată ca simplă percepere[75]; vorbirea,

72 „Cel care hotărăşte": cel care aduce hotărîrea *(sarhkalpa).* Termenul *samkalpa* are un sens ambiguu, desemnînd realizările mentale atît de tip cognitiv, cît şi de tip voluntar. Văcaspati Misra insistă asupra funcţiei sale cognitive, atribuindu-i Simţului intern rolul de a transforma percepţia pură neintelectivă *(nirvikalpa-pratyakşa)* întruna intelectivă *(savikalpa-pratyakşa)* \ prin *manas,* spune Văcaspati Misra, „se stabileşte diferenţa între substratul determinat *(viâeşya)* şi calitatea determinantă *(viseşana)".*

73 „Din cauza asemănării": cu celelalte forţe, deoarece are o origine comună, în Eul modificărilor *(vaikrtăhamkăra).*

74 „Diversitatea şi deosebirile externe": diversitatea forţelor cunoaşterii şi ale acţiunii, precum şi deosebirile obiectelor externe se nasc din transformările specifice ale Tendinţelor. Gaudapăda precizează că această diversitate nu se explică prin intervenţia Stăpînului Divin *(Isvara)* şi nici prin cea a Eului, a Intelectului sau a Celui Prestabilit; ea rezultă de la sine, prin transformările specifice ale Tendinţelor.

75 „Simplă percepere": Gaudapăda explică nuanţa restrictivă pe care o introduce calificativul „simplă" (sk. *mătra),*

apucarea, mersul, excreția şi bucuriile cărnii sînt ale celor cinci (sc. forțe ale acțiunii).

29. Activitatea celor trei are semn distinctiv propriu[76] şi nu este comună; cele cinci vînturi[77] începînd cu *prăna* sînt activitatea comună a instrumentelor[78].

„nimic altceva", „numai", ca referindu-se la faptul că un organ senzorial sau de acțiune nu poate funcționa decît în domeniul său propriu: auzul la sunet, ochiul la culoare etc. O astfel de precizare pare fară rost, fiind de la sine evidentă. Văcaspati Miâra consideră că în această formulare se anticipează opoziția dintre percepția pură neintelectivă *(nirvikalpa-pratyakşa)* şi cea intelectivă *(savikalpa-pratyakşa).* Jaya consideră că nuanța restrictivă nu s-ar referi la cele două feluri de percepție, ci la opoziția între simțuri şi Intelect *(buddhi).* Alți comentatori susțin că este vorba de ambele opoziții.

[76] „Semn distinctiv propriu": pentru fiecare din ele. Determinarea este semnul distinctiv al Intelectului, conştiința de sine *(abhimăna)* - a Eului, şi hotărîrea *(samkalpa)* - a Simțului intern *(manas).*

[77] „Cele cinci vînturi": cele cinci sufluri vitale *(prăna, apăna, samăna, udăna* şi *vyăna).*

[78] „Instrumentelor": aceasta este traducerea literală a termenului *karana*; majoritatea traducătorilor europeni preferă redarea mai comodă prin „organ". Denumirea de „instrument" ar indica subordonarea organelor față de

30. Activitatea[79] celor patru[80] este considerată ca simultană şi succesivă[81]; activitatea celor trei[82], chiar dacă obiectul nu este

Spirit, deoarece ele „instrumentează" în beneficiul Spiritului. După Văcaspati Miâra şi Vijnăna Bhikşu, calificativul de „instrument" s-ar referi la cele trei organe interne *(antahkarana)* care sînt Intelectul, Eul şi Simțul intern; după Gaudapăda ar fi incluse şi cele zece forțe de cunoaştere şi de acțiune.

79 Se explică activitatea forțelor *(indriya)* în raport cu cele trei instrumente interne.

80 „Cele patru": cele trei instrumente interne la care se adaugă numai una dintre forțe *(indriya).* Activitatea instrumentelor interne şi externe de cunoaştere se desfăşoară în acest dispozitiv, limitat, de patru. Simțul intern care se află în legătură directă cu cele externe, facînd legătura dintre ele şi Eu, nu primeşte informațiile concomitent, ci succesiv; nonsimultaneitatea perceperii de către Simțul intern este explicată de atomişti prin dimensiunea sa redusă, cea a unui atom, incompatibilă cu o pluralitate de contacte.

81 „Simultană şi succesivă": actul perceperii implică acțiunea simultană a celor trei instrumente interne şi a unui singur instrument senzorial, atunci cînd este vorba de ceva perceptibil în mod distinct, cum ar fi perceperea unui miros, a unui sunet sau a unui obiect distinct; acțiunea instrumentelor este succesivă, atunci cînd obiectul nu este perceput în mod distinct, Intelectul neputînd să-i determine identitatea decît ulterior (de exemplu, parul,

văzut, este precedată de aceasta (sc. activitatea forțelor de cunoaştere).

31. [83] Ele[84] îşi realizează activitatea lor proprie avînd drept cauză impulsurile reciproce; numai folosul Spiritului este cauză, [căci] instrumentul nu este acționat de altceva.

32. Instrumentul[85] este de treisprezece feluri[86], iar acțiunea lui este apucarea,

care la distanță poate fi confundat cu un om, dar prin apropiere poate fi identificat).

82 „Activitatea celor trei": a instrumentelor interne *(buddhi, ahamkâra, manas)* este succesivă, deoarece este totdeauna precedată de activitatea senzorială.

83 Se explică rațiunea activității şi conlucrării instrumentelor.

84 „Ele": cele treisprezece instrumente. Activitatea lor se realizează prin stimulare reciprocă, în scopul eliberării Spiritului, şi este declanşată de simpla prezență a acestuia; Vijnăna Bhikşu compară activitatea instrumentelor cu producerea laptelui de către vacă, în folosul vițelului.

85 Se clasifică şi se descriu funcțiile instrumentelor. Strofa este redactată obscur, dînd naştere unor interpretări diferite.

susținerea şi luminarea[87]; efectul[88] lui - cel apucat, susținut şi luminat - este de zece feluri.

33. Instrumentul intern este de trei feluri[89]; cel extern este de zece feluri şi este numit obiect[90] al celor trei; cel extern este al tim-

86 „De treisprezece feluri": cele trei instrumente interne (Intelectul, Eul şi Simțul intern) şi cele zece externe (ale Cunoaşterii şi ale acțiunii).

87 „Apucarea, susținerea şi luminarea": după Gaudapădа, primele două s-ar referi la forțele de acțiune, deoarece acestea apucă şi susțin. „Luminarea" sau funcția de a revela, de a face ceva să devină manifest, ar reveni forțelor de cunoaştere. După Văcaspati Misra, numai instrumentele interne au funcția de susținere a vieții, prin corelația lor cu suflurile vitale *(prăna).*

88 „Efectul": după Gaudapădа, este vorba de cele zece obiecte ale forțelor de cunoaştere şi de acțiune; ceea ce este revelat de simțuri este apucat şi susținut de forțele de acțiune. După Văcaspati Miâra, cele zece efecte se referă atît la obiectele forțelor de cunoaştere şi de acțiune, cît şi la cele ale instrumentelor interne; fiecare dintre ele avînd cinci obiecte care la rîndul lor sînt de două feluri (divine sau profane), numărul lor se ridică la zece.

89 „De trei feluri": Intelectul, Eul şi Simțul intern.

90 „Obiect": traducerea exactă a termenului sk. *vişaya* este „domeniu", „sferă de activitate"; cele zece forțe sînt

pului prezent; cel intern al celor trei timpuri.

34. între acestea[91], cele cinci forțe ale cunoaşterii au ca obiect ceea ce este distinct[92] şi ceea ce este nedistinct[93]; vorbirea are

obiectul Intelectului şi al Simțului intern. Datele culese de simțuri sînt preluate de cele trei instrumente interne. Instrumentele externe funcționează numai în timpul prezent, avînd un rol perceptiv; cele interne, funcționînd în cele trei timpuri (trecut, prezent şi viitor), iau parte la actul de cunoaştere indirectă, prin inferență *(anumăna).* Văcaspati Misra precizează că şcoala Sămkhya nu recunoaşte timpul ca o categorie independentă, ci ca simplu atribut al Naturii Primordiale. Se ia poziția astfel, alături de Vedănta şi Buddhism, împotriva şcolii Nyăya-Vaiseşika.

91 Se precizează sfera de acțiune a simțurilor.

92 „Ceea ce este distinct": cele cinci Elemente sensibile.

93 „Ceea ce este nedistinct": cele cinci Elemente subtile *(tanmătra)',* acestea nu ar fi percepute decît de înțelepții cu facultăți supranormale sau de ființele supraumane.

[numai] sunetul drept obiect[94], însă celelalte[95] au cinci obiecte.

35. Deoarece Intelectul împreună cu instrumentul intern pătrunde întregul obiect, de aceea întreitul instrument este cel care are poartă[96], iar restul (sc. instrumentelor) sînt porțile.

„Vorbirea are [numai] sunetul drept obiect": spre deosebire de obiectele simțurilor, sunetul *(sabda)* este unic, atît pentru oamenii obişnuiți, cît şi pentru ființele care percep Elementele subtile.

„Celelalte": restul instrumentelor sau forțelor de acțiune, în afară de vorbire. Acestea sînt dotate cu cele cinci calități ale forțelor de cunoaştere, spune Gaudapăda: de exemplu, în mînă există sunet, contact, formă, gust şi miros. In schimb, Văcaspati Misra consideră că posedarea celor cinci calități nu ar reveni instrumentelor de acțiune, ci obiectelor lor: de exemplu, oala care este apucată de mînă este dotată cu sunet etc.

„Cel care poartă": traducerea termenului sk. *dvărin,* adjectiv posesiv de origine substantivală, care a fost redat în mod diferit. Unii înțeleg că, în opoziție cu simțurile care reprezintă porțile de intrare, cele trei instrumente ar reprezenta casa. Alții înțeleg prin *dvărin* păzitorul porților. Oricare ar fi sensul ultim al termenului, ne putem da seama că se urmăreşte stabilirea unei ierarhii între simțuri şi instrumentele interne de cunoaştere. Văcaspati Misra insistă asupra ierarhiei funcțiilor psihice, pe care o ilustrează prin cea a funcționarilor care

36. Aceste modificări specifice ale Tendințelor, deosebite între ele, asemenea unei lămpi, luminînd în întregime [obiectele lor, le] prezintă Intelectului spre folosul Spiritului[97].

37. Deoarece Intelectul este cel care face să se îndeplinească toate[98], pentru ca Spiritul să aibă parte de ele, de aceea numai el (sc. Intelectul[99]) distinge deosebirea subtilă dintre Cel Prestabilit şi Spirit.

strîng impozitele: cei din localitate le remit superiorilor lor districtuali, aceştia din urmă guvernatorilor, care, la rîndul lor, le predau ministrului, pentru a fi ținute la dispoziția regelui.

97 Continuîndu-se ideea din strofa anterioară, se explică, prin analogie cu lampa, teleologia activității Naturii: forțele cunoaşterii şi acțiunii, Simțul intern şi Eul, luminîndu-şi fiecare obiectul său propriu, îl prezintă Intelectului, unde va fi cunoscut de Spirit.

98 „Toate": datele rezultate din activitatea instrumentelor externe şi interne.

99 Intelectul, principiul suprem al Naturii, este cel care mediază între aceasta şi Spirit, fapt din care decurge şi importantul său rol în a ajuta Spiritul să se înstrăineze de Natură. Aceasta este interpretarea pe care o dă Gaudapăda strofei şi ea concordă cu sintaxa frazei (subordonare relativă cu valoare cauzală). Văcaspati Misra consideră că strofa cuprinde două argumente în

38. Elementele subtile nu sînt distincte[100]; din acestea cinci [provin] cele cinci Elemente sensibile; acestea sînt ştiute ca distincte, deoarece sînt calme, violente şi inerte[101].

39. Cele distincte[102] ar fi de trei feluri: cele subtile[103], cele născute din mamă şi tată[104],

favoarea preeminenței Intelectului față de celelalte instrumente.

[100] „Nu sînt distincte": nu sînt diferențiate prin calități sensibile care să producă plăcere, durere sau torpoare psihică. Din această cauză se admite că ele pot fi percepute numai de ființele cu facultăți de cunoaştere supranormală. ,

[101] „Inerte": traducere aproximativă a sk. *mudha,* participiul trecut pasiv al verbului *MUH-,* „a obnubila", „a toropi". Această acțiune este efectul Tendinței *tamas,* care produce torpoare mentală şi inerție fizică.

[102] Se face distincția - în cadrul realităților diferențiate - între corpurile subtile şi cele vizibile.

[103] „Cele subtile": în această strofa, epitetul „subtil" nu se referă la Elementele subtile *(tanmătra),* ci la aşa-numitul „corp subtil" *(sukşma-sarlra)* alcătuit din cele treisprezece instrumente şi din cele cinci Elemente subtile. Acestuia i se mai spune şi „corpul semnelor" *(lingă-sarlra).*

[104] „Cele născute din mamă şi tată": sînt corpurile alcătuite din cele cinci Elemente sensibile *(bhuta),* rezultate, con-

precum şi cele vizibile[105]; dintre acestea, cele subtile sînt stabile[106], cele născute din mamă şi tată dispar.

40. Semnul[107], cel produs la început[108], nelegat[109], stabil, care începe cu Cel

form embriologiei indiene, din unirea spermei paterne cu sîngele matern.

[105] „Cele vizibile": cele cinci Elemente sensibile. După Gaudapăda, eterul spațial *(ăkăsa)* conferă corpului spațialitatea, vîntul *(văyu)* îi provoacă dezvoltarea, focul *(tejas)* îi dă căldura, apa *(ăp)* coeziunea, iar pămîntul *(prthivl)* susținerea.

[106] „Stabil": spre deosebire de corpul fizic, născut din mamă şi tată, care este supus dezintegrării, cel subtil este stabil, constant, nealterat de ciclurile morții şi de cele ale naşterii.

[107] „Semnul": sk. *lingă,* epitet pentru „corpul subtil" sau „corpul semnelor".

[108] „La început": momentul creației cosmice. Corpurile subtile sînt primele manifestări ale Naturii Primordiale care se diferențiază în momentul creației şi care dispar în marea dezintegrare de la sfîrşitul ciclului cosmic.

[109] „Nelegat": nu este legat de un anumit corp, fie el divin, uman sau animal, fiind liber să-1 părăsească.

Mare[110] şi sfîrşeşte cu [Elementele] subtile, transmigrează, nu are parte[111] şi este afectat de stări.

41. După cum nu există pictură fară un suport, după cum nu există umbră fară un stîlp sau altceva [asemănător], tot aşa,

[110] „începe cu Cel Mare şi sfîrşeşte cu [Elementele] subtile": Elementele care intră în componența corpului subtil sînt controversate. După Gaudapăda s-ar exclude forțele cunoaşterii şi ale acțiunii.

[111] „Nu are parte": nu are parte de datele rezultate din activitatea instrumentelor externe şi interne, cît timp nu are trup.

fară cele distincte, Semnul nu stă lipsit de suport[112].

42. Avînd drept temei folosul Spiritului, acesta (sc. corpul subtil), prin asocierea cauzei eficiente şi a efectului[113], apare, din

[112] Se discută nevoia unui suport pentru corpul subtil, strofa rămînînd însă destul de obscură în ce priveşte natura acestui suport. Interpretarea strofei depinde de incertitudinea creată de separarea cuvintelor în textul sanskrit. Fenomenul de coalescență al fonemelor *(sandhi)* permite să se poată citi fie *aviseşaih,* „cele nedistincte", fie *viseşaih,* „cele distincte". Gaudapăda optează pentru prima lectură, iar alți comentatori, în frunte cu Văcaspati Misra, pentru ultima. în această ultimă lectură, textul ar fi destul de clar, înțelegîndu-se că suportul corpului subtil este cel fizic. Se mai aduc şi alte interpretări conform cărora, în afară de corpul subtil şi cel fizic, ar mai exista un corp intermediar, alcătuit din optsprezece Principii.

[113] „Prin asocierea cauzei eficiente şi a efectului": cauza eficientă este virtutea sau oricare alta din „stările" *(bhăua)* care afectează corpul subtil, iar efectul care decurge din ea este condiția în care va avea loc transmigrarea.

unirea cu puterea Naturii, ca un actor dramatic[114].

43. [115] Stările, începînd cu virtutea[116], sînt pregătite de dinainte[117], naturale[118] şi căpătate[119]; se consideră că ele au ca

[114] „Ca un actor dramatic": precum un actor capătă diverse roluri, tot aşa şi corpul subtil poate căpăta diverse corpuri fizice, avînd parte de o viaţă paradisiacă, umană sau animală, în acord cu meritele sale.

[115] Se fac clasificarea şi descrierea stărilor *(bhăva).*

[116] „Stările, începînd cu virtutea": cele opt stări sînt: virtutea *(dharma),* cunoaşterea *(jhăna),* renunţarea *(vairăgya),* puterea *(aisvarya),* nevirtutea *(adharma),* necunoaşterea *(ajhâna),* nerenunţarea *(avairăgya)* şi neputinţa *(anaisvarya).* Primele patru ţin de Tendinţa *sattva,* ultimele de Tendinţa *tamas.* Stările sînt cauzele eficiente ale transmigrării corpului subtil.

[117] „Pregătite de dinainte": cele care ţin de *sattva* au apărut la începutul creaţiei, o dată cu preafericitul Kapila, spune Gaudapăda.

[118] „Naturale": apărute în momentul naşterii.

[119] „Căpătate": căpătate din afară, aşa cum este Cunoaşterea dobîndită de la un învăţător, care va determina, la rîndul ei, apariţia renunţării, virtuţii şi puterii.

suport instrumentul[120]; embrionul şi celelalte[121] au ca suport efectul[122].

44. Mersul[123] în sus[124] este prin virtute; mersul în jos[125] este prin nevirtute; eliberarea se dobîndeşte prin Cunoaştere[126], iar înlănțuirea prin ceea ce-i opus[127].

[120] „Au ca suport instrumentul": în strofa 23 s-a arătat că stările sînt forme ale Intelectului.

[121] „Embrionul şi celelalte": embrionul şi restul etapelor din dezvoltarea individului sînt determinate de efectul stărilor.

[122] „Au ca suport efectul": sînt subordonate efectului produs de cauzele eficiente (cele opt stări).

[123] Se descriu efectele stărilor asupra sorții corpului subtil.

[124] „în sus": spre lumea zeilor.

[125] „în jos": spre a renaşte ca ființă animală sau vegetală.

[126] „Eliberarea se dobîndeşte prin Cunoaştere": eliberarea de ciclul renaşterilor duce la dispariția corpului subtil şi se obține prin Cunoaşterea celor douăzeci şi cinci de Principii.

[127] „Ceea ce-i opus": necunoaşterea.

45. Din renunțare rezultă resorbția în Natură[128]; transmigrarea rezultă din pasiunile ce țin de *rajas]* din putere rezultă lipsa obstacolului[129]; din ceea ce-i opus rezultă contrariul[130].

[128] „Resorbția în Natură": reîntoarcerea în Natura Primordială, care, după Gaudapăda, nu este identică cu eliberarea.

[129] „Lipsa obstacolului": se referă la capacitățile supranormale de cunoaştere.

[130] Din strofele 44 şi 45 se poate reconstitui următoarea schemă a stărilor-cauze şi a efectelor lor (pe care o reproducem după N. Sinha, *The Sămkhya Philosophy,* Allahabad, 1915, p. 38).

Țin de:	Stări-cauze	Efecte
sattva	1. Virtutea	2. Mersul în sus spre lumea zeilor
sattva	3. Cunoaşterea	4. Eliberarea
sattva	5. Renunțarea	6. Resorbția în Natură
sattva	7. Puterea	8. Lipsa obstacolului
tamas	9. Ne virtutea	10. Mersul pe jos
tarna s	11. Necunoaşterea	12. înlănțuirea
tamas	13. Pasiunea	14. Transmigrația
tamas	15. Neputința	16. Obstacolele în calea dorințelor

46. Acesta[131] (sc. complexul celor opt cauze cu opt efecte) este creația gîndirii[132] numită eroare, incapacitate, mulțumire şi realizare; ea este de cincizeci de feluri, rezultată din lupta [Tendințelor] [133] care nu sînt egale.

47. Există[134] cinci feluri de erori[135] şi douăzeci şi opt de feluri de neputințe, rezultate din infirmitatea instrumentului; mulțumirea este de nouă feluri şi realizarea de opt feluri.

[131] Se explică şi se clasifică creațiile gîndirii.

[132] „Creația gîndirii": complexul celor opt stări-cauze şi al celor opt efecte este produs de Intelect. Cele opt stări, cu excepția Cunoaşterii, intră în categoriile erorii, neputinței şi mulțumirii de sine.

[133] „Lupta [Tendințelor]": plecîndu-se de la predominarea uneia dintre cele trei Tendințe, numărul creațiilor Intelectului se ridică la cincizeci.

[134] Se continuă dezvoltarea clasificărilor din strofa anterioară.

[135] „Cinci feluri de erori": obscuritatea *(tamas),* confuzia *(moha),* marea confuzie *(mahămoha),* întunecimea *(tamisra)* şi întunecimea oarbă *(andhatamisra).*

48. Obscuritatea[136] este de opt feluri[137], la fel ca şi confuzia[138]; confuzia cea mare este de zece feluri[139]; întunecimea este de optsprezece feluri[140]; la fel este şi întunecimea oarbă[141].

[136] Se continuă clasificarea erorilor.

[137] „De opt feluri": obscuritatea este eroarea identificării Spiritului cu unul din cele opt Principii (Intelectul, Eul, Simțul intern şi cele cinci Elemente subtile), fiecare identificare constituind o varietate a obscurității.

[138] „Confuzia": este şi ea de opt feluri, întrucît se deosebeşte după dorința de a dobîndi una din cele opt realizări.

[139] „De zece feluri": confuzia cea mare, care constă în ataşarea față de obiectele celor cinci simțuri, este de zece feluri, întrucît fiecare din cele cinci obiecte poate fi de două feluri (divine sau umane).

[140] „De optsprezece feluri": întunecimea este de optsprezece feluri, după ataşarea față de cele zece obiecte ale simțurilor, la care se adaugă şi cele opt realizări.

[141] „La fel este şi întunecimea oarbă": ca şi întunecimea simplă, cea oarbă este tot de optsprezece feluri, avînd aceleaşi obiecte; ea este suferința pe care o provoacă gîndul că obiectele ar putea fi pierdute. Comentatorii o glosează „suferința cea mare" *(mahad duhkham)* sau „frica" *(bhaya).*

49. Infirmitatea celor unsprezece forțe, împreună cu infirmitățile Intelectului sînt numite incapacități; cele şaptesprezece infirmități ale Intelectului rezultă din ceea ce-i opus mulțumirii şi realizării[142].

50. Se consideră[143] că cele nouă mulțumiri [le cuprind pe] cele patru care privesc persoana proprie[144] - Natura, mijlocul de

[142] Se clasifică infirmitățile forțelor senzorio-motoare şi cele ale Intelectului, precizîndu-se că cele din urmă au altă cauză decît primele. Infirmitățile Intelectului depind de mulțumiri şi de realizările descrise în strofele imediat următoare.

[143] Se expune clasificarea mulțumirilor.

[144] „Care privesc persoana proprie": cuvîntul sk. *ădhyătmika* poate fi redat şi prin: „cu privire la *ătman".*Oricare ar fi traducerea, se înțelege că este vorba de „mulțumirile" *(litt.* „liniştirea [de sinel"), care se opun desăvîrşirii spirituale, prin acceptarea unei erori, a unei soluții incomplete sau inadecvate. Dintre acestea, cele care privesc Natura sînt erorile asupra relațiilor dintre Principii *(tattua);* cele care privesc mijloacele de obținere *(upădăna)* sînt erorile de a recurge la mijloacele improprii realizării spirituale sau de a lua mijloacele drept scop; cele care privesc timpul constau în convingerea că eliberarea va veni prin trecerea timpului, şi nu printr-o acțiune hotărîtă şi imediată; eroare este şi contarea pe o ocazie fericită care ar urma să aducă eliberarea.

obținere, timpul şi ocazia potrivită — şi [pe] cele cinci exterioare[145] care rezultă din separarea de obiectul simțurilor.

51. [146] Argumentarea[147], cuvîntul[148], învățătura[149], cele trei [mijloace de] îndepărtare a durerii, ceea ce se dobîndeşte de la prieteni[150] şi dania[151] sînt cele opt reali-

[145] „Cele cinci exterioare": sînt mulțumirile care rezultă din renunțarea la experiența senzorială şi la bucuriile materiale, renunțare socotită în mod greşit ca suficientă pentru desăvîrşirea spirituală.

[146] Se continuă analiza realizărilor.

[147] „Argumentarea": sau raționarea (sk. *uha)* din care rezultă Cunoaşterea Principiilor şi implicit eliberarea sau desăvîrşirea spirituală.

[148] „Cuvîntul": instrucția orală tradițională care pregăteşte eliberarea.

[149] „învățătura": studiul textelor vedice şi filosofice.

[150] „Ce se dobîndeşte de la prieteni": cunoştințele unui prieten pot ajuta la desăvîrşirea spirituală.

[151] „Dania": darurile făcute înțelepților asceți pentru a căpăta în schimb învățătura lor.

zări; cele de dinaintea realizării[152] sînt un triplu imbold[153].

52. Fără stări nu există Semn, fără Semn nu există stări; de aici se iscă o dublă creație: [una] numită Semn, [alta] numită stare[154].

[152] „Cele de dinaintea realizării": eroarea, incapacitatea şi mulțumirea care în strofa 46 sînt menționate înaintea cuvîntului „realizare".

[153] „Imbold": sk. *ankusa, litt.* „țeapa cu care se îmboldeşl elefantul", poate fi înțeles şi ca un factor de frînar întrucît cu ajutorul țepei se provoacă atît înaintarea, ci şi oprirea elefantului. Contextul obligă ca în prima accepție să se subînțeleagă că este vorba de un imbold spre ignoranță, iar în a doua accepție de o frînare în calea eliberării.

[154] Se arată cum dependența dintre „stări" şi corpul subtil *(lingă,* semn) demonstrează existența unei duble creații. Pe de o parte, există creația gîndirii care plecînd de la stări ajunge la realizări, iar pe de altă parte, creația care plecînd de la Elementele subtile ajunge la corpul subtil. Fără existența corpului subtil n-ar fi posibilă producerea stărilor care au nevoie de un suport. Fără existența stărilor nu ar putea exista corpul subtil, deoarece acesta are tocmai rolul de a transmite în cursul renaşterii impresiile reziduale din viața anterioară. Văcaspati Miâra îndepărtează obiecția cercului vicios ce s-ar putea aduce cu privire la interdependența celor două creații care sînt fiecare cauza celeilalte, argumentînd că deoarece această interdependență este eternă, stabilirea unei priorități nu este posibilă. Creația, argumentează comen-

53. Ceea ce-i divin[155] este de opt feluri[156]; lumea orizontală[157] este de cinci feluri, iar cea umană de un singur fel. Aşa este, pe scurt, creaţia fiinţelor.

54. Începînd cu Brahma şi terminînd cu firul de iarbă[158], creaţia este dominată, sus[159] de

tatorul, nu are un început absolut, ci numai unul relativ: devenirea este o înşiruire infinită de cicluri alcătuite din creaţie şi dezintegrare, iar stările se transmit de la un ciclu la altul.

155 Se face clasificarea celor trei lumi care sînt manifestarea ultimă a Naturii.

156 „Opt feluri": cele opt lumi, dispuse ierarhic în pantheonul brahmanismului, fiecare stăpînită, de sus în jos, respectiv de Brahmă, Prajăpati, Soma, Indra, Gandharva, Yakşa, Rakşas şi Piâăca. Aceasta este descrierea lui Gaudapăda. Alţi comentatori înlocuiesc pe Soma prin Yama.

157 „Lumea orizontală": cea care cuprinde animalele domestice, cele sălbatice, păsările, reptilele şi vegetalele.

158 Cele trei lumi, începînd de la zei şi terminînd cu firul de iarbă, sînt produse ale Naturii în care există cele trei Tendinţe, distribuite în mod inegal, astfel încît în fiecare precumpăneşte una din ele.

159 „Sus": lumea zeilor, dominată de *sattva,* este pură, beatifică.

sattva, la rădăcină[160] de *tamas,* iar la mijloc[161] de *rajas.*

55. [162] Acolo[163] Spiritul cel înzestrat cu conştiință dobîndeşte suferința[164] provocată de bătrînețe şi moarte, pînă nu se separă de Semn[165]; de aceea suferința este în firea lucrurilor.

[160] „La rădăcină": lumea subumană, dominată de *tamas,* este lumea obscurității şi a inerției.

[161] „La mijloc": lumea umană, dominată de *rajas,* este lumea acțiunii şi a suferinței.

[162] Suferința face parte din substanța Naturii.

[163] ‚Acolo": în Natură, în trupul divin, uman sau subuman.

[164] „Dobîndeşte suferința": suferința aparține Naturii, fiind sădită în substanța ei, însă nu este simțită şi cunoscută decît de Spirit.

[165] „Pînă nu se separă de Semn": Spiritul suferă pînă la separarea de corpul subtil. Substantivul sk. *vinivrtti* pe care l-am redat sub forma verbală „a separa" poate fi tradus şi prin „stingere", „încetare", astfel încît întreaga expresie ar putea fi redată prin „pînă la încetarea Semnului".

56. Aşa este aceasta (sc. creaţia), de la Cel Mare şi pînă la Elementele sensibile distincte[166], făcută de Natură[167] în scopul eliberării fiecărui Spirit[168]: [pornită] ca pentru sine este [de fapt] pornită pentru altul.

57. Precum laptele cel lipsit de conştiinţă are drept finalitate dezvoltarea vițelului, tot aşa acţiunea Celui Prestabilit are drept finalitate eliberarea Spiritului[169].

166 Se reia ideea din strofele 17, 21, 31 şi 41, privind funcţia teleologică a Naturii, pentru a servi contraargumente unor concepţii opuse.

167 „Făcută de Natură": creaţia este făcută numai de Natură şi nu de Stăpînul Divin. în felul acesta ontologia Sămkhya evită antinomia trecerii de la o conştiinţă absolută şi perfectă la o lume relativă şi imperfectă, antinomie cu care a fost confruntată şi ontologia Vedănta, aceasta fiind obligată să adopte o teză conform căreia lumea sensibilă este fie un joc al realităţii ultime, fie o iluzie.

168 „Fiecărui Spirit": Gaudapăda interpretează în sensul că fiecare Spirit, indiferent de condiţia lui divină, umană sau subumană, trebuie să se elibereze; Văcaspati Misra interpretează în sensul că Natura nu-şi întrerupe creaţia decît după ce s-au eliberat toate Spiritele, pînă la ultimul.

169 Se explică, prin analogie, cum este posibil ca o realitate inconştientă - Natura - să desfăşoare o activitate spon-

58. Precum oamenii trec la fapte pentru a-[şi] potoli dorinţele, tot aşa şi Cel Nemanifestat acţionează în scopul eliberării Spiritului[170].

59. Precum o dansatoare se opreşte din dans după ce s-a arătat publicului, tot aşa şi Natura se opreşte după ce s-a revelat Spiritului[171].

tană, cu finalitate exterioară. Gaudapăda detaliază analogia, spunînd că aşa precum alimentele ingerate de vacă sînt transformate în lapte numai în timpul creşterii viţelului, tot aşa acţionează spontan şi finalist şi Natura lipsită de gîndire.

[170] Se dezvoltă ideea din strofa anterioară. Precum oamenii stăpîniţi de dorinţe se liniştesc după ce şi le-au îndelpinit, tot aşa şi Cel Nemanifestat, care nu acţionează în interesul său, se opreşte după ce a atins dublul scop al Spiritului: de a cunoaşte Principiile şi de a se înstrăina de ele.

[171] în continuarea analogiilor anterioare se ilustrează modul în care Natura îşi încetează activitatea după ce şi-a atins ţelul.

Comentatorii nu sînt de acord dacă strofa se referă la desfacerea unirii *(samyoga)* dintre Spirit şi Natură sau numai la încetarea participării Spiritului la drama Naturii, unirea continuînd să subziste ca o contemplare detaşată, fără a mai genera suferinţă (vezi strofa 66).

ESNOUL remarcă cu perspicacitate că sensul adînc al analogiei implică teoria artei dramatice indiene asupra „emoţiei" (sk. *rasa, litt.* **„gust") pe care actorul urmează să**

60. Ea, care este generoasă, acționează prin multiple mijloace pentru bărbatul care nu este [în stare să fie] recunoscător, ea care are Tendințe, pentru cel care nu are Tendințe, pusă în folosul acestuia, ea care nu are nici un folos[172].

61. Credința mea este că nu există nimic mai sfios decît Natura care, spunîndu-şi „am fost văzută", nu se mai arată Spiritului[173].

o dezvolte în auditoriul său, tot aşa precum Natura, în Spirit. Lista acestor emoții cuprinde: iubirea, eroismul, repulsia, furia, bucuria, teama, mila, seninătatea şi duioşia părintească.

[172] Se insistă asupra generozității Naturii; întrebuințarea substantivului *pumarhs* („bărbatul"), în loc de *puruşa,* face ca strofa, fără să recurgă la o analogie propriu-zisă, cel puțin să sugereze că relațiile dintre Spirit şi Natură sînt precum cele dintre un bărbat şi o femeie supusă lui şi care-l serveşte cu generozitate fără a primi nimic în schimb.

[173] în continuarea celorlalte analogii, prezenta strofa vine să prevină anumite posibilități de interpretare .greşită pe care le-ar fi lăsat deschise analogiile anterioare. Exemplul dansatoarei care se retrage după terminarea rolului putea implica revenirea ei pe scenă, fapt care se putea interpreta, pe planul relațiilor dintre Spirit şi Natură, ca o posibilitate de reluare a relațiilor generatoare de suferință. După cum spune Aniruddha, o femeie dintr-o familie nobilă, ruşinată de a fi fost văzută de un bărbat

62. De aceea nici un [Spirit] nu este nici înlănțuit, nu este nici eliberat, şi nici nu transmigrează; Natura cea cu multe suporturi transmigrează, este înlănțuită şi se eliberează[174].

străin, îşi promite de a nu i se mai arăta niciodată. Vijnăna Bhikşu consideră că este vorba de legămîntul unei femei care a săvîrşit o greşeală şi-şi promite să nu se mai arate bărbatului ei. Ambii comentatori pleacă de la *Sămkhya-sutra,* III, 70, unde se vorbeşte de „o femeie dintr-o familie nobilă".

[174] Se răspunde la obiecția care ar putea rezulta din vorbirea comună: „Spiritul este legat, Spiritul transmigrează". Natura transcendentă a Spiritului este incompatibilă cu orice proces, fie chiar cu cel de eliberare, care este corelativ cu cel de a fi legat şi de a transmigra. Aceste procese se atribuie în mod greşit Spiritului, cînd, de fapt, ele aparțin Naturii. Văcaspati Misra ilustrează această improprie atribuire prin exemplul unui rege căruia i se atribuie în mod nedrept victoria sau înfrîngerea într-o bătălie de a cărei soartă au hotărît generalii săi. Experiența Spiritului există numai în mod aparent, fiind lipsită de substanțialitate. *Sămkhya-sutra,* VI, 27-28, descrie această participare a Spiritului transcendent la activitatea Naturii prin analogia reflectării unui trandafir chinezesc într-un cristal care devine astfel roşu. Vijnăna Bhikşu precizează că această colorare este numai aparentă şi că judecata „cristalul este roşu" este neadevărată.

63. Natura[175] se înlănțuieşte pe sine prin cele şapte forme[176], şi tot ea se eliberează printr-o singură formă[177], spre folosul Spiritului.

64. Astfel, din repetata meditație[178] asupra Principiilor, se naşte Cunoaşterea „eu nu

[175] Se explică formele prin care Natura se înlănțuieşte şi se eliberează singură.

[176] „Şapte forme": şapte din cele opt „stări" *(bhăva),* din care este exceptată Cunoaşterea.

[177] „O singură formă": cea de-a opta dintre stări, care este Cunoaşterea.

[178] „Repetata meditație": sk. *abhyăsa, litt.* „exercițiu repetat". Obiectul acestui exercițiu spiritual sînt Principiile *(tattva)* ontologiei Sărhkhya. După Vacaspati Misra, care înțelege prin *tattva* „adevăr", meditația repetată trebuie să realizeze adevărul asupra deosebirii dintre Spirit şi Natură; pentru spiritualitatea indiană adevărul nu este o problemă de pură cunoaştere, ci una care trebuie realizată printr-un antrenament mental. După Vijnăna Bhikşu, meditația repetată trebuie să ducă la suprimarea iluziei Eului *(abhimăna),* iluzie creată prin identificarea conştiinței absolute cu conținutul său relativ. Suprimarea iluziei duce la sentimentul alienării de Eul empiric („eu nu exist, nu este al meu, eu nu sînt aşa") pe care Vijnăna Bhikşu îl corelează, pe drept cuvînt, cu faimoasa formulă upanişadică (*Brhad-ăranyaka-Upanişad*, II, 3, 6; III, 9,

exist, nu este al meu, eu nu sînt aşa" care este ultimă[179], pură, absolută, deoarece nu poate fi contrazisă.

65. Prin această [Cunoaştere] Spiritul priveşte asemenea unui spectator liniştit, în voia lui, la Natura care şi-a oprit activitatea creatoare determinată de finalitatea [sa] şi s-a separat de cele şapte forme[180].

66. „Am văzut-o", gîndeşte unul cu indiferență; „am fost văzută", gîndeşte cealaltă care se opreşte; deşi cei doi rămîn uniți, nu mai există motiv pentru creație[181].

26): *neti neti,* „nu aşa, nu aşa", formulă care rezuma opoziția dintre Şinele absolut *(ătman)* şi Eul empiric.

[179] „Ultimă": sk. *apariseşa, litt.* „cea care nu mai lasă [nici un] rest [necunoscut]".

[180] Relația Spiritului față de Natură, după eliberare, este ilustrată prin analogia spectatorului care lasă să se înțeleagă că Spiritul continuă să perceapă Natura printr-o contemplație detaşată, contemplație compatibilă cu puritatea şi inactivitatea lui. După Văcaspati Misra, aceasta este starea de „eliberat în viață" *(jîvanmukta).*

[181] S-ar părea că se continuă analogiile cu relația dintre artist şi spectator, insistîndu-se de astă dată asupra indi-

67. Prin dobîndirea Cunoaşterii adevărate[182], virtutea şi celelalte devenind fară efect[183], [Spiritul] rămîne fixat de corp prin forța impresiilor reziduale[184], aşa precum este învîrtirea [în gol a] unei roți.

(

68. Fiind dobîndite separarea de corp şi încetarea activității Celui Prestabilit, deoarece s-a îndeplinit scopul, el *(sc.* Spiri-

ferenței reciproce. După alți comentatori, strofa ar sugera relațiile unei perechi ajunsă la indiferență şi sterilitate.

182 Se descrie starea de „eliberat în viață" *(jlvanmukta)* care precede eliberarea finală, prin moarte.

183 „Devenind fară efect": virtutea şi celelalte stări nu mai produc noi renaşteri, deoarece sînt sterilizate de Cunoaşterea adevărată, „aşa precum semințele coapte la foc nu pot să mai rodească" (Gaudapăda).

184 „Forța impresiilor reziduale": sk. *samskăra.* Impresiile reziduale mențin legătura între Spirit şi corp, în virtutea unei inerții care este similară cu învîrtirea în gol a roții olarului, după ce acesta a terminat făurirea oalei. Cunoaşterea adevărată nu reuşeşte să oprească efectele faptelor din viața anterioară, ci numai să prevină ca faptele din viața aceasta să ducă la o nouă renaştere.

tul) ajunge la izolarea care este totodată completă şi definitivă[185].

69. Această Cunoaştere tainică, spre folosul Spiritului, în care se fac înțelese existența, naşterea şi nimicirea ființelor[186], a fost expusă de Marele Rşi[187].

70. Această [Cunoaştere] purificatoare şi supremă, înțeleptul i-a împărtăşit-o în mod tainic, din îndurare, lui Ăsuri; Ăsuri lui Pancasikha, şi de la acesta doctrina a fost împărtăşită [tuturor] [188]

[185] Izolarea Spiritului de corp, prin Cunoaştere, este mijlocul complet şi definitiv de îndepărtare a întreitei suferințe despre care s-a discutat în strofa 1.

[186] Aceasta fiind ultima strofa pe care o comentează Gaudapăda, s-a emis o îndoială asupra autenticității celor următoare, care ar fi interpolări tardive.

[187] „Marele Rşi": Kapila.

[188] „împărtăşită [tuturor]": deşi acesta este singurul sens atestat lexicografic al expresiei *bahudhă KR-,* majoritatea traducătorilor preferă să o redea prin verbul „a elabora".

71. Aceasta, ajunsă din discipol în discipol, a fost rezumată în metru ărya de către îâvarakrşna, cel cu mintea aleasă.

72. Subiectele celor şaptezeci de versuri sînt într-adevăr subiectele întregului [tratat] *Şaştitantra,* lipsite de parabole, cu opiniile rivale date la o parte.

NOTĂ ASUPRA TRANSCRIERII CUVINTELOR SANSKRITE

Transcrierea cuvintelor sanskrite s-a făcut recurgîndu-se la sistemul semnelor diacritice curent întrebuințat în publicațiile științifice de specialitate, singurul care permite o redare riguroasă a alfabetului indian *devanāgarî*. Confruntarea acestui sistem cu scrierea fonetică românească necesită următoarele precizări:

- semnul . dedesubtul unor consoane indică faptul că aparțin clasei cerebralelor (numite și retroflexe, cacuminale sau linguale).
- ṭ și ḍ se pronunță respectiv ca t și d în engleză, cu vîrful limbii întors spre vălul palatin.
- ṣ reprezintă siflanta cerebrală și se pronunță ca rom. ș.
- ṛ se pronunță ri (cu i scurt).
- ṇ se pronunță în același loc cu engl. t și d.
- ś, siflanta palatală, se pronunță între ș și s (care corespunde celui românesc).
- ñ, nazala palatală, corespunde fr. n muiat din *compagnie*.
- ṅ, nazala velară, corespunde engl. n din *king*.
- ṁ indică o nazalizare a vocalei precedente ca în fr. *bon*.
- ḥ este o aspirată surdă urmată de un scurt ecou al vocalei care o precede.
- c, palatala surdă, se pronunță ca *c* în rom. *ceară*, *cinci*.
- j, palatala sonoră, se pronunță ca *g* în rom. *gingaș*, *geam*.
- prezența aspiratei h se face simțită printr-o pronunțare distinctă.

PRESCURTĂRI

sk. = sanskrit.

sc. = lat. *sciere licet*, marchează un cuvînt sau o expresie cu valoare explicativă pusă între paranteze rotunde ( ), spre deosebire de parantezele drepte [ ] care indică un adaos, interpretativ sau subînțeles, introdus de către traducător în interiorul unei propoziții sau a unei fraze.

Index

Cifrele care urmează termenilor arată paginile unde aceştia apar.

arikuâa, *93*
abhimăna, *70, 75, 100*
abhăva, *50*
abhyăsa, *100*
adharma, *86*
agni, *69*
ahamkăra, *20, 22, 24, 48, 49, 54, 56, 70, 76*
ahimsă, *48*
aisvarya, *86*
aitihya, *50*
ajnâna, *86*
anaisvarya, *86*
andhatamisra, *89*
Aniruddha, *17,38, 98*
antaram agnihotra, *30*
antahkarana, *75*
anumăna, *48, 50, 51, 78*
apa, *21, 69, 83*
apariseşa, *101*
apăna, *75*
arthăpatti, *50*
asatkăryavăda, *54*
Asura, *69*
avairăgya, *86*
aviseşaih, *85*
avidya, *27*
avîta, *51*
avyakta, *19, 29, 48, 49, 68*
avyăpin, *56*

ădhibhautika, *47*
ădhidaivika, *47*
ădhyătmika, *47, 91*
ăkăsa, *21, 22, 69, 83*
ăp, *21, 22, 69, 83*
Asuri, *16, 69, 103*
ătman, *27, 29, 30, 65, 91, 100*
Atreyatantra, *38*

bahudhă, *103*
Bhagavad-gîtă, *11,26, 28, 72*
Bhagavat, *28*
bhaya, *90*
Bhoja, *38*
Bhojavrtti, *38*
bhoktr, *64*
bhăva, *85, 86, 100*
Bhăvăganesa, *38*
bhuta, *22, 48, 62, 82*
bhutădi, *71*
Brhad-ăranyaka-Upanişad, *30, 100*

Brahman, *28, 29*
brahman, *27, 54, 68*
Brahmă, *94*
buddhi, *20, 22, 24, 29, 48, 49, 54, 56, 62, 69, 73, 74, 76*
buddhîndriya, *49*
Buddhism, *18, 28, 32, 33, 50, 54, 78*

cakşus, ***22***
Candrikă, *37*
Caraka, *28, 37, 38*
Caraka-Samhită, *28*
Cel care are toate formele, *62*
Cel care cunoaşte, *48, 49*
Cel Manifestat, *48, 49, 56, 57, 58, 60*
Cel Mare, *20, 22, 48, 49, 54, 68, 69, 84, 96*
Cel Masculin, *58*
Cel Nemanifestat, *48, 49, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 68, 97*
Cel Prestabilit, *19, 48, 49, 52, 53, 58, 62, 64, 67, 68, 74, 81, 96, 102*
Cel Străin, *67*
Cele şapte Principii, *49*
Cele cinci Elemente, *21, 23, 48,82*
cetană, *67*
Chăndogya-Upanişad, *29*
Chăyăvyăkhyă, *38*
citta, *73*
conştiința pură, *20*
corpul fizic, *85*
corpul semnelor, *82, 83*
corpul subtil, *82, 83, 85, 86, 87,93*
Cărvăka, *50*
culoarea, ***21***
Cunoaşterea, *19, 48, 69, 87, 100, 101, 103*
Cunoaşterea adevărată, *102*
Cunoaşterea discriminativă, *48*
Cunoaşterea Principiilor ultime, *18, 19*
Cunoaşterea Sămkhya, *10*

darsana, *31,33*
devanăgarî, *106*
dharma, *69, 86*
drşța, *50*
dravya,*59*
dualismul Sămkhya, *18*
dvărin, ***80***

Elementele, *48, 71*
Elementele cosmice, *30*
Elementele sensibile, *49, 62, 69, 71, 79, 82, 83, 96*
Elementele subtile, *21, 49, 54, 62, 67, 69, 70, 71, 79, 80, 82, 84, 90, 93*
Eliberarea, *26*
eliberarea finală, *102*
eliberat în viață, *101*
eterul spațial, *69, 83*
Eul, *20, 22, 24, 48, 49, 54, 67, 68, 70, 74, 75, 77, 78, 90, 100*
Eul empiric, *100*
Eul modificărilor, *74*
experiența empirică, *23*
experiența senzorială, *23*

focul, *21, 69,83*

forma, *23, 69*
forțele acțiunii, *21, 49, 62, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 78, 80, 81, 84*
forțele cunoaşterii, *21, 62, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 84*

gandha, *21, 22, 69*
Gandharva, *94*
Gaudapăda, *16, 17, 37, 47, 48, 51, 54, 56, 60, 61, 67, 68, 69, 74, 75, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 94, 96, 102*
Gaudapădabhăşya, *17*
ghrăna, ***22***
Gupta, *15*
gustul, *69*
guna, *19, 49, 58, 59*
Gunaratna, *38, 39*

haṭha, *9*

identificarea prin analogie, *50*
ignoranța, *27*
indiferența, *69*
Indra, *94*
indriya, *48, 56, 62, 69, 72, 73, 76*
inexistența, *50*
inferența, *50, 51*
Intelectul, *20, 22, 24, 29, 48, 49, 54, 62, 67, 69, 70, 74, 75,* **77,** *78, 80, 81, 87, 89, 90, 91*

Isvara, *74*
lâvarakrşna, *15, 16, 17, 28, 37, 39, 104*

întreita suferință, *47*
învățătura Sămkhya, *9*

Jainismul, *32*
Jayamangală, *17*
Jayanta, *37*
jîvanmukta, *101, 102*
jnăna, *69, 73, 86*
jnânendriya, *21, 22, 49*

kaivalya, *64*
Kapila, *16, 17, 28, 86, 103*
karana, 72, 75
karmendriya, *21, 22, 49*
Kălidăsa, *15*
Kărikă, *37*
Kăṭha-Upanişad, *72*
kundalinî yoga, *9*

lingă, *51, 56, 83, 93*
lirigasarîra, *67, 82*

mahad duhkham, *90*
mahat, *20,22, 48, 49, 54, 69*
mahămoha, *89*
manas, *21, 22, 24, 29, 49, 56, 62, 69, 73, 75, 76*
manifestarea, *23*
Marele Rşi, *103*
mărturia verbală, *50*
Mîmămsâ, *50*
mirosul, *21, 69*
mădhyastha, *66*
moha, *89*

monismul Vedănta, *18*
mătra, *74*
mâyă, *27, 68*
Mățhara, *17*
Mățharabhăşya, *38*
Mățharavrtti, *17*
Mâțhrabhăşya, *38*
mudha, ***82***
mukhyaprăna, *29*
mulaprakrti, *19, 22, 49, 68*

Narăjantîrtha, *37*
Natural *19, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 49, 54, 58, 65, 66, 67, 69, 81,88,91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101*
Natura nemanifestată, *20, 22,54*
Natura Primordială, *19, 49, 68, 69, 78, 83, 88*
neti neti, *100*
nirvikalpa-pratyakşa, *73, 74*
Năgesa, *38*
Nyăya, *31, 50, 51, 54, 78*
Nyăya-sutra, *51*
Nyăyamanjari, *37*

ontologia Sămkhya, *23, 29, 100*

pământul, *21, 69, 83*
Pancasikha, *16, 103*
Paramărtha, *15, 16, 17*
parinămavăda, *54*
Patanjali, *37, 38*
pani, ***22***
percepția, *50*
Pisăca, *94*
prthivî, *21, 22, 69, 83*
pitta, *47*
păda, ***22***
Pănini, *72*
păyu, ***22***
Practica Yoga, *10*
pradhăna, *19, 22, 48, 52, 62, **68***
prajnă, *73*
Prajăpati, *94*
prakrti, *19, 22, 28, 32, 49, 68*
pralaya, ***62***
prameya, *50*
pramăna, *50*
pratibhă, *50*
pratyakşa, *48, 50*
Pravacanabhăsya, *37*
Principii, *50*
Principiile Naturii, *69*
Principiul absolut al conştiinței pure, *27*
Principiul conştiinței pure, *24*
Principiul feminin, *19, 26*
Principiul individuației, *20*
Principiul Intelectului, *20*
Principiul masculin, *19, 26*
prăna, *29, 75, 78*
prănăgnihotra, *30*
pumams, *98*
puruşa, *19, 22, 48, 49, 52, 65, 98*
purvavat, *51*

rajas, *19, 20,21, 25, 59, 60, 63, 71, 88, 95*
Rakşas, *47, 94*
rasa, *21, 22, 69, 97*
rasana, ***22***

realitate ultrafenomenală, *54*
Răjavărttika, *37*
Răjă, *37*
rupa, *21, 22, 69*

samăna, *75*
sandhi, *85*
samkalpa, *73, 75*
samskăra, *102*
samyoga, *97*
satkăryavăda, *54*
sattva, *19, 20, 21, 59, 60, 63, 70, 71, 86, 95*
savikalpa-pratyakşa, *73, 74*
savoarea, *21*
Sîmănanda, *38*
Simţul intern, *21, 24, 62, 67, 69, 73, 75, 77, 78, 90*
Şinele, *29, 65*
Şinele absolut, *27, 30, 100*
Soma, *94*
sămănyato drştam, *51, 54*
Sămkhya, *10, 15, 16,17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 48, 50, 52, 53, 54, 59, 64, 67, 72, 78, 96*
Sămkhya preclasică, *28*
Sămkhya-kărikă, *9, 10, 15, 17, 18, 24, 25, 26, 32, 37, 38, 39*
Sămkhya-pravacana-bhăşya, *72*
Sămkhya-pravacana-sutra, *17*
Sămkhya-sutra, *37, 38, 39, 98, 100*
Sămkhya-tattvakaumudî, *17*
Sămkhya-Yoga, *10, 32*
Sămkhyasăra, *38*
Sămkhyatattvavivecana, *38*
Sămkhyatattva-yăthărthadîpana, *38*
spaţiul, *21*
sparâa, *21, 22, 69*
Spiritul, *19, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 48, 49, 52, 53, 58, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 75, 77, 81, 85, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103*
Suferinţa, *19, 25, 95*
suflul central, *29, 30*
suflurile vitale, *78*
sukşma-âarîra, *82*
sunetul, *21, 69, 80*
suşupti, *29*
sutra, *18*
svarga, *48*

Şaşţitantra, *16, 104*
Şaşţitantrasăstra, *39*
Şaşţitantroddhăra, *39*

sabda, *21, 22, 50, 69, 74, 80*
sakti, *32, 61*
Satapatha-brăhmana, *29*
âeşavat, *51, 54*
âiva, *32*
srotra, ***22***
âvetââvatara-Upanişad, *28, 32*

tactul, *21*
taijasal, *71*
tamas, *19, 20, 21, 59, 60, 63, 70, 71, 82, 86, 89, 95*

tamisra, *89*
tanmătra, *21, 22, 48, 49, 54, 62, 69, 70, 79, 82*
tattva, *18, 20, 21, 29, 48, 50, 68, 91,100*
Tattvakaumudi, *37*
Tattvasamăsa, *18, 38*
Tattvavaisaradî, *38*
tejas, *21, 22, 83*
Tendințe, *19, 20, 21, 28, 49, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 70, 71, 74, 81, 89, 94, 98*
tvac, ***22***

udăna, *75*
upamăna, *50*
Upanişade, *18, 27, 28, 29, 30, 65, 68, 72, 73*
upastha, ***22***
upădăna, *91*

Oha, *92*

Vaiâeşika, *31, 50, 54, 78*
vaiâvarupa, ***62***
vaikrta, *71*
vaikrtâhamkăra, *74*
vairăgya, ***86***
Vasubandhu, *15*
Vedănta, *18, 27, 28, 31, 33, 50, 54, 78, 96*
viâeşaih, *85*
viseşya, *73*
vijnăna, *48*
Vijnăna Bhikşu, *18, 37, 38, 72, 75,* **77,** *98, 100*
vîk, ***22***
vikăra, *23*
Vindhyavăsa, *15, 16*
vinivrtti, *95*
Vinăyaka, *47*
vîntul, *21, 69, 83*
virâga, *69*
vişaya, *58, 78*
viseşana, *73*
vîta, *51*
vivartavăda, *54*
Văcaspati Miâra, *17, 37, 38, 48, 51, 56, 60, 73, 74, 75, 78, 80, 81, 85, 93, 96, 100, 101*
Vărşaganya, *16*
vata, *47*
văyu, *21, 22, 69, 83*
vyakta, *48, 49*
vyakti, *23*
vyâna, *75*
Vyăsa, *38*

Yakşa, *47, 94*
Yama, *94*
Yoga-sutra, *37, 38*
Yogavărttika, *38*

Societatea Informația. Departamentul Editură

CATALOG

INFORMAȚIA - Catalog

Au apărut:

în seria „Introducere în Yoga Mahă-Mudră"

Rechung Dorje-Tagpa
MILAREPA,
marele yoghin tibetan

Cuprinde viața lui Milarepa, cum a ajuns la inițierea în Yoga Mahă-Mudră - cea mai înaltă învățătură Yoga - modul în care a fost inițiat în Profundele Adevăruri Mistice de către gurul său, Marpa, practicile sale Yoga în sihăstriile Munților Himalaya, atingerea puterilor supraumane şi, în final, a Iluminării (Nirvana).

Sînt date explicații asupra stărilor de conştiință atinse prin practicile Yoga Mahămudră (Yoga Marelui Simbol) şi a învățăturilor complementare - Doctrina Căldurii Vitale, Doctrina Iluziei Corpului, Doctrina Stării de Vis, Doctrina Luminii Clare, Doctrina Stării Intermediare (dintre moarte şi renaştere) şi Doctrina Transferului Principiului de Conştiință.

Ediția a I-a fiind epuizată, comenzile sînt valabile pentru ediția a II-a, revizuită şi adăugită, în curs de apariție.

Tsang Nyon Heruka
MARPA TRADUCĂTORUL

Marpa, cunoscut sub numele de Traducătorul, este fondatorul celei mai puternice şcoli tibetane de Yoga şi în acelaşi timp guru (învățător) al lui Milarepa, marele yoghin.

Sînt prezentate călătoriile sale în India, modul în care a obținut învățăturile Yoga de la marii maeştri indieni, precum şi practicile sale spirituale.

Volumul cuprinde descrierea unor tehnici Yoga deosebit de puternice, între care şi cele privind depăşirea procesului numit moarte.

Ediția a I-a fiind epuizată, comenzile sînt valabile pentru ediția a II-a, revizuită şi adăugită.

Au apărut:

în seria „Documente spirituale"

BHAGAVAD-GÎTĂ

Text inițiatic de o valoare excepțională cuprins în marea epopee indiană Mahăbhărata, Bhagavad-gîtă conține optsprezece capitole cunoscute sub numele de cărți, între care Yoga faptei, Yoga cunoaşterii, Yoga concentrării, Yoga salvării în Brahman, Yoga tainei regeşti, Viziunea celui cu mai multe forme, Yoga dăruirii de sine, Yoga discriminării Spiritului Suprem, Yoga deosebirii celor trei tendințe, Yoga demonică, Yoga renunțării şi a eliberării.

Traducerea românească, din sanskrită — reeditare din 1971- aparține marelui indianist român Sergiu Al-George.

Ediția a I-a fiind epuizată, comenzile sînt valabile pentru ediția a Il-a bilingvă (cuprinzînd şi textul sanskrit).

în seria „Ghid practic"

METODE TERAPEUTICE TRADIȚIONALE CHINEZE

Cartea - reprezentînd traducerea lucrării "Pointing Therapy, A Chinese Tradițional Terapeutic Skill" apărută la Shandong Science Press, China - prezintă metode şi tehnici de medicină tradițională chineză pentru prevenirea şi vindecarea a numeroase boli.

Sînt prezentate considerațiile care stau la baza terapiilor, modul de învățare a acestora, punctele unde se acționează, în cazul căror boli, precum şi modul de acțiune. Textul este accesibil, fiind însoțit de numeroase desene explicative.

Ediția a I-a fiind epuizată, comenzile sînt valabile pentru ediția a Il-a, revizuită şi adăugită, în curs de apariție.

Au apărut:

La originile sacrului

NIRVANA
Tehnici de meditație

O mare sinteză - prima şi singura în limba română asupra buddhismului. O lucrare de excepție care, pe lîngă viața lui Buddha, prezintă bazele buddhismului şi tehnicile sale de meditație: Hînayăna, Mahăyăna, Vajrayăna şi Zen. Tehnicile, aşa cum sînt descrise, sînt aplicate şi astăzi în India, Nepal, Tibet, China şi Japonia.

Ediția a I-a fiind epuizată, comenzile sînt valabile pentru ediția a ll-a, revizuită şi adăugită, în curs de apariție.

Colecția Univers

Karl Gjellerup
CĂLĂTORI ÎN ETERNITATE

Prezentînd romanul "Călători în eternitate" (autor Karl Gjellerup, laureat al Premiului Nobel pentru literatură), editorul speră ca cititorul mai puțin familiarizat cu modul de gîndire indian, să fie acum pe deplin mulțumit. Pe fondul unei emoționante poveşti de dragoste, cititorul plonjează fără nici un fel de dificultate într-o captivantă desfăşurare karmică în care retrăirea vieții acesteia şi celei trecute şi libera alegere formează destinul unor vieți în care yoga face parte din viață şi în acelaşi timp o include.

Pentru exemplificare, iată cîteva dintre titlurile capitolelor: Piatra şarpelui, Kala Rama, înțeleptul, Karma ursitoarea, Salutul învățătorului, Slujitorul lui Kali, Opaițul lui Lakşmi, Adepții şi în fața scării demonilor.

Nr. pagini: 368, preț: 460 lei.

Au apărut:

YOGA
Buletin informativ

Publicație trimestrială destinată unei corecte informări a cititorilor în acest domeniu atît de controversat şi atît de greu de abordat.

Buletinul cuprinde, pe lîngă o prezentare completă a apariţiilor noastre editoriale în acest domeniu, un dialog cu cititorii, precum şi informaţii specifice, adresate practicanţilor Yoga.

Nr. pagini: 8, format: 27x42 cm, preț: 50 lei.

în curs de apariție:

în seria „Ghid practic"

PRACTICI DE YOGA
(Yoga)

O carte clară, accesibilă şi mai ales aplicabilă în practică, asupra a ceea ce trebuie făcut şi ceea ce nu trebuie făcut. Cuprinde:

Preliminarii, referitor la ceea ce trebuie să aibă în vedere aspirantul la început de drum: timpul potrivit, locul potrivit, atitudinea şi conținutul mental etc.

Practici de haţha-yoga, cuprinzînd descrierea - însoțită de fotografii -, a pozițiilor de bază, a efectelor, precum şi legătura dintre aceste practici care includ posturi şi alte forme de yoga: *bhakti* şi *kundalini* yoga.

Kundalinl yoga. Elemente de fiziologie ocultă. Această parte pregăteşte aspirantul pentru abordarea unor practici de yoga avansate.

Cartea cuprinde referințe la textele fundamentale în domeniu, Gheranda Samhita, Siva Samhita, Haṭha-yoga Pradipika.

Nr. pagini: 160, preț: 900 lei.

în curs de apariție:

PRACTICA MEDITAȚIEI

Este una dintre rarele cărți care tratează sistematic practica meditației, atît pentru începători, cît şi pentru avansați. Cuprinde: Preliminarii, Practica concentrării, Practica meditației, Tipuri de meditație, Obstacole în meditație, Efecte, viziuni şi apariții etc.

Este o carte impresionantă, unică în acest domeniu.

Nr. de pagini: 252, Preț: 1700 lei.

în seria „Documente spirituale"

Patanjali
YOGA-SUTRA

Yoga-sutra este singurul tratat clasic de *răja* yoga. Este atît de important încît nu există lucrare în domeniu, indiferent dacă abordează *răja, hațha, tantra* sau altă formă de yoga, care să nu facă referire la el.

Volumul sistematizează întregul sistem Yoga, de la definirea acestuia la atingerea puterilor paranormale şi, respectiv, a Eliberării finale (*samădhi).*

Traducerea românească, direct din limba sanskrită, este însoțită de ample comentarii şi note la text.

Nr. de pagini: 500, preț: 2800 lei.

în curs de apariție:

în seria „Documente spirituale"

YIKING
Cartea Transformărilor

Cea mai veche carte a Chinei oferă omului posibilitate? pătrunderii destinului său. Un volum impresionant care cuprind textul celor şaizeci şi patru de hexagrame care îl compun, modul lor de utilizare, precum şi marile comentarii chineze la text.

Yi King, Cartea Transformărilor, prezintă pentru cel care o consultă:

• naşterea situațiilor în care se află sau se va afla; descoperind cauzele situațiilor cu care se confruntă, omul va reuşi să-şi înțeleagă trecutul şi să-şi prevadă viitorul.

• o apreciere asupra situației; aceasta indică dacă o anumită faptă, care ar urma să fie făcută, va aduce noroc sau nenoroc, mulțumire sau remuşcări, mîndrie sau umilință.

Pe această cale dialogul cu cartea devine viu şi dă posibilital.. celui care o consultă să îndeplinească sau nu o faptă, după cu-n aceasta se va dovedi fastă sau nefastă.

Yi King permite cititorului să aibă o privire de ansamblu asupra vieții sale, şi astfel să şi-o poată modela liber, în armonie cu Principiul Suprem, fundament al tuturor lucrurilor.

Nr. de pagini: 500, preț: 3500 lei.

în curs de apariție:

Colecția Univers

Karl Gjellerup
PELERINUL KAMANITA
Ediția Societății INFORMAȚIA

Pelerinul Kamanita, operă de maturitate a scriitorului danez Karl Gjellerup - laureat al Premiului Nobel pentru literatură -, este o carte a marilor experiențe umane. Pe un fond de un rafinat exotism, de împletire a realității cu istoria şi legenda, a documentului cu ficțiunea, romanul îşi învață eroii, şi implicit cititorii, cu subtilitățile doctrinei buddhiste.

Capitol după capitol, lumea umană se împleteşte cu cea supraumană: înspre malul Gangelui, Copilul neînțelegător, în paradisul de la Soare-Apune, Actul de adevăr, Pe țărmurile Gangelui din ceruri, Iadul sulițelor, Buddha şi Krşna, Raiul se ofileşte, în împărăția lui Brahma însutit înmiitul, Cînd lumile intră în amurg, în dumbrava lui Krşna, Nirvăna Desăvîrşitului, Lumi pier şi nasc lumi.

Nr. de pagini: 288, preț: 550 lei.

BIOGRAFIE INDIANĂ ŞI ALTE POVESTIRI

Volumul este o antologie de povestiri celebre, cu ajutorul cărora cititorul pătrunde intuitiv noțiuni doctrinare complexe: karma, învățătura, renunțarea, iluzia lumii. Un volum fascinant, în care fiecare se regăseşte pe sine, prin fiecare personaj devenit erou prin efortul de înțelegere a vieții, prin devenire inițiatică.

Nr. de pagini: 288, preț: 550 lei.

Dacă una sau mai multe dintre cărțile prezentate în acest catalog vă interesează şi doriți să o primiți, completați talonul de comandă alăturat, decupați-1 şi trimiteți-1 pe adresa:

Societatea INFORMAȚIA, Căsuța poştală 2-27, Bucureşti.

în momentul în care cartea comandată cu acest talon apare, noi o vom expedia - prin poştă - pe adresa dv. (fără vreo altă înştiințare), iar dv. veți achita (ramburs) contravaloarea ei (inclusiv taxele poştale) la primirea coletului.

Prețul cărților este orientativ, şi va fi modificat în cazul majorării cheltuielilor de producție.

Practicații yoga lipsiți *complet* de mijloace materiale pot obține cărțile noastre gratuit, în limitele posibilităților de care dispunem, în acest sens ne pot trimite o scrisoare în care să ne descrie situația în care se află.

Comenzile efectuate cu ajutorul talonului alăturat vă asigură şi primirea buletinului nostru informativ.

Imprimat în 1993
la
„Arta Grafică" S.A., Bucureşti

Dintre toate şcolile iniţiatice, Sistemul Sămkhya are cele mai strînse legături cu Yoga, ale cărei tehnici psihosomatice au ca suport Cunoaşterea Sămkhya.

Aceste două sisteme sînt atît de strîns legate între ele, încît, sînt cunoscute sub numele de Sămkhya-Yoga încă din perioada Upanişadelor.

Societatea
INFORMAȚIA

Sămkhya-kărikă este o carte fundamentală pentru înțelegerea Principiilor care stau la originea Lumii, a relațiilor între Spirit şi Natură.

Faima sa se datorează nu numai faptului că este cel mai vechi text inițiatic al Şcolii Sămkhya, dar şi faptului că este vina dintre rarele lucrări care oferă o bază solidă Cunoaşterii Yoga.

ISBN 973-95716-4-6